

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

André Vinícius Seleghini Franzin

**Direito, Verdade e Senso Comum:  
Por uma teoria realista do conhecimento jurídico**

MESTRADO EM DIREITO

SÃO PAULO

2016

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP

André Vinícius Seleghini Franzin

**Direito, Verdade e Senso Comum:  
Por uma teoria realista do conhecimento jurídico**

MESTRADO EM DIREITO

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Teoria e Filosofia do Direito, sob orientação da Professora Doutora Nathaly Campitelli Roque.

SÃO PAULO

2016

**Banca Examinadora**

---

---

---

*À Santíssima Virgem Maria, Mãe de Deus e nossa Mãe na ordem da Graça, sob cuja proteção colocamo-nos filialmente.*

*Ao Bem-aventurado Contardo Ferrini, Jurista, Professor e modelo de Santidade. Eminentíssimo Patrono da Faculdade Paulista de Direito da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP.*

### *Agradecimentos:*

Conforto-me, ao entregar esta dissertação, com a lembrança de um conhecido paradoxo de Gilbert Keith Chesterton: *If something is worth doing, it's worth doing badly.*

É claro que, ao escrevê-lo, não pretendia o célebre autor inglês escusar-se (ou escusar-me...) pela falta de empenho na realização de um projeto. Pretendia, ao contrário, indicar que as limitações e os desvios que nos são impostos pelas circunstâncias da vida não desculpam o seu abandono.

Agradeço, por isso, a todos aqueles que me ajudaram a seguir o caminho até aqui, graças aos quais eu posso, hoje, ver esse trabalho concluído.

Aos meus filhos, Clara e Álvaro, peço desculpas por todas as horas de convivência que o estudo nos roubou e agradeço eternamente pelo amor que me permitem experimentar.

À Melina, *coniuge dilectissimae*, minha grande companheira, agradeço por dividir comigo todas as dificuldades, deixando-as menores, e todas as vitórias, fazendo-as maiores.

Ao meu pai, José Antonio, por ser um exemplo de trabalho e uma referência central em minha vida, e à minha mãe, Cleuseli, pela confiança e pelo carinho de sempre.

Às minhas irmãs Ítala, minha grande incentivadora, que está sempre ao meu lado, e Lorenza, minha amiga de sempre.

Aos meus colegas do Mestrado em Direito, em especial aos amigos José Tadeu Nóbrega e Ricardo Gaiotti Silva, que fizeram este caminho ao meu lado.

Aos professores do Programa de Estudos Pós-Graduados em Direito da PUC-SP e do Centro de Extensão Universitária – CEU-IICS, especialmente aos Professores Doutores Cláudio De Cicco e Rodrigo de Lima Vaz Sampaio, agradeço pelas lições e pelo constante estímulo à pesquisa.

À minha orientadora, Professora Doutora Nathaly Campitelli Roque, que tão gentilmente me acolheu como seu orientando, agradeço muitíssimo pela paciência e pelas valiosas sugestões.

Finalmente, deixo aqui uma menção especial Professor Doutor Marcelo de Sousa Aguiar, *in memoriam*, que me acolheu no Programa de Mestrado.

*LAUS DEO VIRGINIQUE MARIAE.*

## RESUMO

O objetivo deste trabalho é apresentar o senso comum como categoria fundamental do saber e como critério epistemológico do conhecimento jurídico. Partiremos da apresentação de alguns dos principais sentidos que a expressão “senso comum” assumiu na história da filosofia, delineando, em seguida, as notas fundamentais de um conceito que reconheça o valor alético do senso comum, inserindo-o em um contexto metafísico e gnosiológico realista, com esteio nas investigações do filósofo italiano Antonio Livi. Analisaremos, em seguida, a partir desse mesmo contexto filosófico, a estrutura do conhecimento jurídico, buscando discernir o seu objeto formal e a sua finalidade própria. Finalmente, ponderaremos de que maneira – e em que extensão – o senso comum assim concebido pode oferecer uma adequada fundação epistêmica ao conhecimento jurídico.

**PALAVRAS CHAVE:** senso comum; conhecimento jurídico; epistemologia; verdade; realismo;

## **ABSTRACT**

The aim of this work is to present common sense as a fundamental category of knowledge and as an epistemological criterion of legal thinking. We start by presenting some of the key meanings that the expression "common sense" has assumed in the history of philosophy, and then delineates the fundamental notes of a concept that recognizes the alethic value of common sense, in accordance with the investigation of the Italian philosopher Antonio Livi. We analyse, then, from the same philosophical context, the structure of legal knowledge, seeking to discern its formal object and its own purpose. Finally, we examine how – and to what extent – the common sense thus conceived can offer an adequate epistemic foundation to legal knowledge.

**KEYWORDS:** common sense; legal knowledge; epistemology; truth; realism.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
1. O SENSO COMUM.....	12
1.1 Sentidos da expressão “senso comum” na linguagem ordinária.....	12
1.1.1 Consenso.....	13
1.1.2 Bom senso .....	13
1.1.3 A antítese da ciência.....	14
1.2 Antecedentes da expressão “senso comum” na filosofia antiga e medieval.....	15
1.2.1 Ἐνδοξα (endoxa), κοινή αἴσθησις (koiné aisthesis) e κοιναὶ δοξαὶ (koinai doxai) em Aristóteles .....	16
1.2.2 Κοινός νοῦς (koinós nous) em Epicteto e κοινονοημοσύνη (koinonoemosune) em Marco Aurélio.....	18
1.2.3 Sensus communis em Cícero e Sêneca.....	19
1.2.4 Sensus communis e conceptiones communes em Santo Tomás de Aquino.....	19
1.3 A filosofia moderna do senso comum .....	21
1.3.1 O racionalismo cartesiano .....	23
1.3.2 Blaise Pascal e Claude Buffier .....	30
1.3.3 Shaftesbury e Thomas Reid.....	36
1.3.4 Giambattista Vico.....	42
1.3.5 Immanuel Kant .....	47
1.3.6 Friedrich Oetinger e Friedrich Heinrich Jacobi.....	54
1.4 A expressão senso comum na filosofia atual .....	56
2. SENSO COMUM, EXPERIÊNCIA E REALIDADE .....	62
2.1 O desenvolvimento da filosofia do senso comum de Antonio Livi.....	62
2.2 As teses fundamentais da filosofia do senso comum.....	65
2.3 Experiência e verdade .....	67
2.4 As certezas do senso comum.....	68
2.5 Funções do senso comum: fundação e crítica.....	68
3. A ESTRUTURA DO CONHECIMENTO JURÍDICO.....	70
3.1 A sistematização aristotélica do conhecimento humano.....	70
3.2 O conhecimento jurídico .....	71
3.2.1 A prudência jurídica.....	72
3.2.2 A ciência do direito.....	75
3.2.3 A filosofia do direito.....	78
4. DIREITO E SENSO COMUM .....	80
4.1 O senso comum como fundamento do conhecimento jurídico .....	80

4.2 O senso comum como limite crítico do conhecimento jurídico.....	81
4.3 O senso comum e a teoria da decisão jurídica .....	82
4.3.1 A decisão jurídica entre o racionalismo e o voluntarismo .....	84
4.3.2 A decisão jurídica à luz de uma teoria realista do conhecimento jurídico.....	86
CONCLUSÕES .....	88
Referências bibliográficas .....	92

## INTRODUÇÃO

Quem se dedica ao estudo da filosofia do direito<sup>1</sup> com a intenção de alcançar, para além de controvérsias e questões específicas, uma visão panorâmica de seu estado atual<sup>2</sup>, defronta-se, *ab initio*, com dois problemas de ordem formal.

O primeiro é quantitativo: a multiplicação das publicações acadêmicas, a internacionalização da pesquisa, a perda relativa da capacidade aglutinadora e referencial dos centros de estudo tradicionais e a própria possibilidade de acesso aos trabalhos desenvolvidos em todas as partes do globo, decorrente do avanço das tecnologias da informação, tudo isso nos conduziu à paradoxal situação em que mesmo um simples levantamento bibliográfico da matéria exsurge a um só tempo incompleto e inabarcável.

O segundo, que nos interessa mais diretamente neste estudo, diz respeito à própria delimitação do campo de pesquisa, marcado pela fragmentação das correntes tradicionais do pensamento jus-filosófico e pelo surgimento de um grande número de propostas e perspectivas novas.

Esse quadro é o resultado, no campo específico da filosofia do direito, dos processos de diferenciação funcional e afastamento recíproco das diversas correntes da filosofia do século XX, descritos, no plano geral, por Wolfgang Stegmüller<sup>3</sup>.

De fato, a diferenciação funcional da filosofia, que de certa forma acompanha todo o seu desenvolvimento histórico desde a era moderna, atinge na situação atual um ponto em que a ambiguidade do próprio termo “filosofia” parece insuperável.

Em sua concepção original, criação do gênio grego, a filosofia possui um caráter totalizante e ordenador, de sorte que o seu sentido primeiro é o de um conhecimento metódico

---

<sup>1</sup> Por “filosofia do direito” entendemos uma verdadeira reflexão filosófica sobre a realidade jurídica, sustentados na convicção de que “la filosofia dell diritto o è filosofia o non è”, conforme formulação que Sergio Cotta assume como divisa em seu *magnum opus*: COTTA, Sergio. **Il diritto nell’esistenza**: linee di ontofenomenologia giuridica. 2ª ed. Milão: Guiffre Editore, 1991, p. VII. Cf. tb.: ROMANO, Bruno. **Sergio Cotta**: La ‘ontofenomenología’ y ‘el derecho en la existencia’: “La obra de Cotta estuvo orientada por una tesis: ‘La filosofía del derecho o es filosofía o no es.’” In Revista Persona y Derecho, nº. 57 (2007) Pamplona: Universidad de Navarra. p. 25.

<sup>2</sup> O adjetivo “atual”, quando empregado em referência à um objeto tão arredo a periodizações estanques como a filosofia do direito, carrega-se de profunda equívocidade. Não nos parece, no entanto, que outros termos comumente empregados, como “contemporâneo” e “pós-moderno”, sejam mais precisos. Optamos então, por utiliza-lo nesta introdução, esclarecendo apenas que, com ele, queremos nos referir às concepções filosóficas desenvolvidas ao longo do século XX, especialmente em sua segunda metade, e nos primeiros anos deste século XXI.

<sup>3</sup> STEGMÜLLER, Wolfgang. **A filosofia contemporânea**: introdução crítica. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. pp. 11-15.

e reflexivo da realidade, capaz de dar ao homem um senso de orientação da própria vida, ainda que seja, em si mesmo, puramente teórico<sup>4</sup>.

Essa noção fundamental e extremamente exigente da filosofia encontra uma de suas mais emblemáticas sínteses na oração final do *Fedro* de Platão, que Sócrates, o filósofo por antonomásia, proclama:

SÓCRATES: Não ficará melhor primeiro fazermos uma oração, para depois partirmos?

FEDRO: Porque que não?

SÓCRATES: Querido Pã, e vós todas, divindades locais: dai-me alcançar a beleza interna, e que tudo o que eu tenho no exterior fique em consonância com o que trago dentro de mim; que o sábio me pareça sempre rico e seja todo o meu ouro o que apenas o homem prudente necessite e possa carregar. Devemos pedir mais alguma coisa, amigo Fedro? Penso que fui bastante comedido em minha súplica.

FEDRO: Faze os mesmos votos para mim, pois entre amigos tudo é comum.

SÓCRATES: Então, partamos! (297b-c)<sup>5</sup>

A prece de Sócrates expressa um desejo de pôr em ordem a própria alma, subordinando os bens exteriores à harmonia interior.<sup>6</sup> Assim, a filosofia se mostra a mais digna destinação humana, enquanto busca amorosa da sabedoria, que é o verdadeiro ouro.<sup>7</sup> Trata-se de um projeto que abarca todos os aspectos da vida do filósofo.

Evidentemente, assim entendida, a filosofia toma para si, como próprias, funções<sup>8</sup> muito diversas entre si, conforme enuncia Stegmüller: científica, enquanto conhecimento objetivo da realidade; ética, enquanto doutrina de uma vida correta; religiosa, enquanto conhecimento das realidades supremas ou, no contexto cristão, enquanto embasamento racional auxiliar da fé; e

<sup>4</sup> Atesta-o, *exempli gratia*, Giovanni Reale, ao descrever a filosofia antiga a partir das seguintes características: “Quanto ao conteúdo, a filosofia quer explicar a *totalidade das coisas*, ou seja, *toda a realidade*, sem exclusão de partes ou momentos dela, distinguindo-se assim estruturalmente das ciências particulares, que, ao invés, limitam-se a explicar determinados setores da realidade, grupos particulares de coisas e fenômenos. (...) Quanto ao método, a filosofia quer ser explicação *puramente racional* da totalidade que é seu objeto. O que vale em filosofia é o argumento da razão, a motivação lógica: é, numa palavra, o *logos*. (...) Enfim, devemos esclarecer qual é o escopo da filosofia. E sobre esse ponto Aristóteles explicou melhor do que todos que a filosofia tem um caráter puramente teórico, ou seja, contemplativo: ela visa somente à busca da verdade, prescindindo de suas utilizações práticas.” (REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Loyola, 1993, vol. I, pp. 28-29).

<sup>5</sup> Tradução de Carlos Alberto Nunes. In PLATÃO, **Fedro**. 3ª ed. Belém: ed. UFPA, 2011, p. 195.

<sup>6</sup> Tenha-se em consideração o papel da beleza na filosofia platônica, concebida acima de tudo como beleza interior, como se pode inferir, v. g., da resposta de Sócrates à Alcebiades, em **O Banquete**, ao afirmar que trocar a aparência pela verdadeira beleza corresponde a trocar bronze por ouro (219a).

<sup>7</sup> “A oração do filósofo é realmente a oração que pode ser proferida por quem acredita nos valores espirituais, pois pede a beleza espiritual, a capacidade de subordinar o exterior ao interior, de reconhecer na sabedoria a verdadeira riqueza, de poder obter o máximo *dessa riqueza* (o ouro da sabedoria), aquele tanto que convém ao homem, por sua natureza. (REALE, Giovanni. **O saber dos antigos: terapia para os tempos atuais**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 260).

<sup>8</sup> Entendemos por “função” a operação própria de algo, no sentido em que Platão utiliza o termo grego “εργον” (érgon), ao dizer, por exemplo, na República, que a função dos olhos é enxergar e a função dos ouvidos é ouvir (352e). O mesmo termo, no mesmo sentido, é empregado por Aristóteles na Ética a Nicômaco (I, 7). Cf. o verbete “função” in ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 548.

explicativa, em decorrência da divisão das ciências particulares<sup>9</sup>, como tentativa de expor os fundamentos das diversas ciências e de sintetizar os resultados das pesquisas destas ciências com as conclusões da própria filosofia<sup>10</sup>.

No entanto, em patente oposição a esse sentido abrangente da filosofia, a separação dessas diversas funções em disciplinas autônomas aparece como uma característica da filosofia atual:

Nas doutrinas filosóficas antigas todos esses fatores estavam, via de regra, unidos e somente em certos casos o centro de gravidade era deslocado para um ou outro fator. Entretanto, na filosofia deste século (séc. XX) observamos uma crescente autonomização dessas funções heterogêneas da filosofia. As obras filosóficas representam, na maioria dos casos, apenas um desses aspectos, mais ou menos puro.<sup>11</sup>

O resultado desse processo é que a própria ideia de “filosofia” se fragmenta em correntes que a concebem de diversos modos, mais ou menos restritivos, correspondendo, à cada concepção, funções determinadas, com a exclusão das demais. Daí que Ludwig Wittgenstein chegue mesmo a acusar a maior parte da tradição filosófica de insensatez (*Unsinnigkeit*).<sup>12</sup>

Essa diferenciação funcional da filosofia dá ensejo ao segundo fenômeno descrito por Stegmüller: o afastamento recíproco e a falta de comunicação entre os filósofos de correntes diversas, que concebem o trabalho filosófico de formas completamente diferentes.

Assim, partindo de um contexto em que havia uma grande diversidade de opiniões entre as diversas correntes filosóficas a fomentar um profundo diálogo, no qual cada filósofo submetia a uma análise crítica as proposições dos demais, chega-se à situação em que os termos iniciais, os métodos de análise e as finalidades almejadas pelo trabalho das diversas correntes são tão radicalmente diferentes “que já não é mais possível nenhuma discussão”<sup>13</sup>.

O processo, no entanto, não se encerra aí: o afastamento se agrava até que os filósofos já não têm condições de compreender as assertivas dos adeptos de outras correntes, que não lhes parecem ter qualquer sentido. Mais do que discutir, torna-se impossível entender o que os outros filósofos afirmam.

---

<sup>9</sup> Manuel Garcia Morente refere-se a este processo como “desprendimento” das ciências que, ao conquistarem sua própria autonomia, diminuem a extensão designada pela palavra “filosofia”, de tal modo que “A história pulverizou o velho sentido da palavra ‘filosofia’”. v. MORENTE, Manuel Garcia. **Fundamentos de filosofia**. 8ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1980. pp. 29-30.

<sup>10</sup> STEGMÜLLER, Wolfgang. *Op. cit.* pp. 11-12.

<sup>11</sup> *Idem, ibidem.* p. 12.

<sup>12</sup> “As proposições e questões que têm sido escritas acerca de temas filosóficos não são, na sua maior parte, falsos, mas sem sentido. Não podemos por isso responder a questões deste género mas apenas estabelecer a sua falta de sentido. As proposições e as questões dos filósofos fundamentam-se, na sua maior parte, no facto de não compreendermos a lógica da nossa linguagem.” (4.003) (WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**, 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 136).

<sup>13</sup> STEGMÜLLER, Wolfgang. *Op. cit.* p. 13.

Finalmente, atinge-se o ponto em que até mesmo o tipo de atividade intelectual que caracteriza as diversas correntes do pensamento filosófico parece enigmático às demais: já não há nem mesmo compreensão daquilo a que o outro dá o nome de “filosofia”, ou seja, já não há nem mesmo uma relação intencional entre os filósofos, que não podem mais se reconhecer mutuamente como tal<sup>14</sup>.

Conclui, então, Stegmüller:

Talvez possa parecer pessimista, mas a verdade é que este processo é irreversível. A equivocidade da palavra “filosofia” só poderia ser reduzida se correntes filosóficas inteiras “morressem” definitivamente (do que, entretanto, não existem indícios) ou, então, caso se decidisse não mais denominar “filosofia” todas essas coisas heterogêneas mencionadas, mas reservar a palavra para uma atividade de algum modo rigorosamente definida. Este último ponto seria muito desejável. Mas, enquanto não se chega a isso, uma orientação sobre a filosofia contemporânea só pode ser uma orientação sobre coisas heterogêneas.<sup>15</sup>

Daí resulta a grande dificuldade de enquadrar as múltiplas perspectivas da filosofia atual em uma história da filosofia que seja compreendida, à moda de Hegel, como um processo dialético do desenvolvimento interior e unitário da própria ideia de filosofia.<sup>16</sup>

Diante dessa dificuldade, qualquer análise que pretenda abranger as principais tendências da filosofia atual resume-se, precipuamente, em um esforço de catalogação, e não no desenvolvimento de um diálogo entre elas, que só seria possível pela inclusão de um elemento estranho a essas tendências ou pela exclusão liminar de boa parte delas do âmbito de análise.<sup>17</sup>

Pois bem, no âmbito da filosofia do direito parece se observar os mesmos processos descritos por Stegmüller, com as mesmas dificuldades de análise deles resultantes.

<sup>14</sup> STEGMÜLLER, Wolfgang. *Op. cit.* p. 14

<sup>15</sup> Idem, *ibidem*, p. 15.

<sup>16</sup> “A ideia, como concreta em si mesma e desenvolvendo-se, é um sistema orgânico, uma totalidade que compreende em si multidão de graus e de momentos. A filosofia por si é o conhecimento deste desenvolvimento, e como pensamento é ela própria este desenvolvimento pensante; quanto mais este desenvolvimento progrediu, tanto mais perfeita é a filosofia. Este desenvolvimento não se dirige para fora, para a exterioridade, mas, explicando-se, volta-se para o interior: quer dizer, a ideia geral permanece sendo a base e continua a ser o que tudo abraça e o imutável. (...) Assim se formou a filosofia, constituindo-se em si mesma; é uma ideia no todo e em todos os seus membros, como num indivíduo vivo, uma vida, um pulso que bate por todos os membros. Todas as suas partes e a sistematização das mesmas emanam da única ideia; todos estes particulares são apenas espelho e imagem desta única vitalidade. Têm a sua realidade somente nesta unidade, e as diversidades e várias qualidades deles são a expressão da ideia e a forma nela contida. Assim, a ideia é o ponto central que a um tempo é a periferia, a nascente de luz que nas suas expansões não vai além de si própria, mas continua presente e imanente em si;” (HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Introdução à história da filosofia**. São Paulo: Abril Cultural, 1974, pp. 345-346.)

<sup>17</sup> Essa última perspectiva parece ser adotada, por exemplo, por Dardo Scavino, ao assumir o chamado “giro linguístico” como fundamento comum da filosofia atual, da qual, conseqüentemente, restam excluídos de antemão alguns dos mais influentes filósofos do século XX, como Bernard Lonergan, Cornelio Fabro, Étienne Gilson, Eric Voegelin, Isaiah Berlin, Jacques Maritain, Leo Strauss, Michael Polanyi, Michael Oakeshott, René Girard, Robert Spaemann, Xavier Zubiri *et cetera*. Cf. SCAVINO, Dardo. **La filosofia actual: pensar sin certezas**. 2ª ed. Buenos Aires: Paidós, 2010.

Assim, Carla Faralli, ao se debruçar sobre a filosofia contemporânea do direito, tomando como termo *a quo* “a crise do modelo juspositivista na versão hartiana”, observa o seguinte:

Nos últimos quarenta anos assistimos a uma dissolução progressiva das escolas e correntes consolidadas, e, em decorrência disso, já não é muito útil, por exemplo, a distinção clássica entre jusnaturalismo, juspositivismo e realismo jurídico, que por muito tempo permitiu que nos orientássemos entre as posições dos diversos autores, mesmo que de maneira às vezes um pouco esquemática e forçada.<sup>18</sup>

Diante disso, Faralli tenta agrupar as tendências atuais da filosofia e da teoria do direito em certas linhas de pesquisa, caracterizando-as como aberturas a perspectivas que não estavam incluídas nas concepções jurídicas formalistas que haviam dominado as décadas anteriores.

A primeira delas é a retomada da perspectiva axiológica, ou seja, a discussão de valores éticos e políticos no plano da filosofia do direito e a reformulação do problema das relações entre direito e moral. Segundo a autora, neste âmbito compreendem-se: o novo paradigma do direito constitucional, as obras de Ronald Dworkin e Robert Alexy, as consequências jurídicas da teoria da ação comunicativa habermasiana, e uma nova teoria do direito natural, representada sobre tudo por John Finnis.<sup>19</sup>

A segunda linha de estudos caracteriza-se como uma abertura a certos elementos da realidade social, que ganham nova compreensão na teoria neo-institucionalista, na teoria crítica do direito, na análise econômica do direito e nas teorias feministas e raciais do direito.<sup>20</sup>

A terceira linha de estudos abre uma nova perspectiva de análise do raciocínio jurídico, apontando a insuficiência do formalismo lógico, notadamente pela renovação dos estudos da retórica jurídica e da teoria da argumentação, e pelos novos paradigmas da hermenêutica jurídica.<sup>21</sup>

A quarta linha representa um aprofundamento dos estudos da lógica jurídica, especialmente em razão do desenvolvimento da lógica deôntica.<sup>22</sup>

Finalmente, Faralli reúne em uma quinta linha de estudos a abertura de “novas fronteiras para a filosofia do direito”, que se caracteriza por um novo conjunto de problemas que a rápida transformação tecnológica e social das últimas décadas impôs aos juristas: estudos sobre a informática jurídica e sobre a aplicação da inteligência artificial no direito, estudos de bioética, e tentativas de construção de uma teoria jurídica do multiculturalismo.<sup>23</sup>

---

<sup>18</sup> FARALLI, Carla. **A filosofia contemporânea do direito: temas e desafios**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006. p. 1.

<sup>19</sup> *Idem, ibidem*, pp. 11-25.

<sup>20</sup> *Idem, ibidem*, pp. 27-41.

<sup>21</sup> *Idem, ibidem*, pp. 43-56.

<sup>22</sup> *Idem, ibidem*, pp. 57-66.

<sup>23</sup> *Idem, ibidem*, pp. 67-83.

Note-se, diante do exposto, que Faralli se esforça para mapear as diferentes tendências do estudo da filosofia do direito, sem, no entanto, oferecer uma articulação entre elas.

Gary Minda<sup>24</sup>, referindo-se especificamente às correntes teóricas desenvolvidas entre os anos 1980 e 1990 nos Estados Unidos da América, desenvolve um esforço similar.

Evocando obras clássicas de Karl Llewellyn e Grant Gilmore, Minda se apresenta como sucessor de uma tradição de estudos histórico-jurídicos tendentes a apontar o estilo de Jurisprudência dominante em determinados períodos da história americana. Assim, perpassa as características principais dos movimentos “*law and economics*”, “*critical legal studies*”, “*feminist legal theory*”, “*law and literature*” e “*critical race theory*”, tentando estabelecer suas implicações para a filosofia e a teoria “pós-modernas” do direito, apontando o seguinte quadro:

Os movimentos jurisprudenciais dos anos 1980 aprofundaram e avançaram um processo de crise e transformação da Jurisprudência moderna. A faceta mais impressionante dessa transformação foi o êxito com que as novas formas de discurso jurídico penetraram, subverteram e marginalizaram as formas tradicionais da linguagem jurídica. A proliferação desses diferentes discursos apagou a linha divisória entre a descrição e a advocacia, tornando muito mais difícil para os tradicionalistas manter a sua crença na neutralidade e objetividade do direito.<sup>25</sup>

Mais uma vez, verifica-se, então, na pluralidade das práticas intelectuais e dos discursos apresentados, o mesmo cenário de fragmentação, na medida em que o ponto de convergência de tais movimentos está justamente no fato de todos eles se definirem em oposição às aspirações de um conceito essencial e universal do direito.<sup>26</sup>

A seguinte conclusão é inescapável: “O que era antes apreendido como a visão moderna ou dominante esboroou-se em um diversificado conjunto de perspectivas e teorias jurídicas.”<sup>27</sup>

<sup>24</sup> MINDA, Gary. **Post-modern legal movements: law and jurisprudence at century’s end**. Nova York: New York University press, 1995. Versão Kindle.

<sup>25</sup> The jurisprudential movements of the 1980s deepened and advanced a process of crisis and transition in modern jurisprudence. The most striking facet of this transformation has been the success of new forms of jurisprudential discourse or “law talk” in penetrating, subverting, and decentering the conventional forms of legal discourse. The proliferation of different jurisprudential discourses has erased the lines between description and advocacy, making it much more difficult for traditionalists to maintain their belief in neutral and objective law. (MINDA, Gary. **Post-modern legal movements**. Ed. cit., *locus* 3525. Tradução livre do original.)

<sup>26</sup> “The legal movements of the 1970s and 1980s have come to represent the intellectual themes of *postmodernism* – *antifundamentalism*, *antiessentialism*, *social construction* and *deconstruction*. These themes can be discovered within the intellectual practices of the new scholarly movements of the late 1980s. These movements depart from legal modernism in that they define themselves against the traditionalists’ aspiration to uncover essential and universal concepts of law to govern the temporal conditions of society. Postmodern legal scholar reveal how the language and theories of contemporary legal theory reflect the fragmentary and chaotic nature of politics and culture in the 1980s and 1990s.” (MINDA, Gary **Post-modern legal movements**. Ed. cit., *loci* 5353-5362.)

<sup>27</sup> What was once understood as the mainstream or modern view has broken into a diverse body of jurisprudential theories and perspectives. (MINDA, Gary. **Post-modern legal movements**. Ed. cit., *locus* 4801. Tradução livre do original)

Parece lícito, diante desse quadro de fragmentação do pensamento jus-filosófico, constatado tanto por Faralli quanto por Minda,<sup>28</sup> falar em uma crise do direito, ao menos enquanto objeto de reflexão filosófica. A expressão, aliás, é de uso corrente.<sup>29</sup> Apesar disso, seria imprudente ignorar a advertência de Giuseppe Capograssi, segundo o qual “o conceito de crise tem mais valor emocional do que lógico”, de sorte que “geralmente, dizemos que há crise quando nos encontramos diante de uma situação que não desejávamos.”<sup>30</sup>

Convém, destarte, especificar a ideia de crise, dando-lhe a conotação de uma doença da linguagem, de conformidade com Eugen Rosenstock-Huessy<sup>31</sup>, segundo o qual a crise representa uma espécie de mudez, ou seja, uma incapacidade de dizer algo, porque não se crê mais no poder original da linguagem.

Esse descrédito, por sua vez, provém da ambiguidade que conceitos seminais como “filosofia”, “direito” e “justiça” adquirem num horizonte marcado por tamanha fragmentação. Diante disso, a insegurança e a desorientação parecem inevitáveis.

Eis aí, portanto, o desafio que se apresenta hodiernamente aos cultores da filosofia do direito: como navegar nesse *mare magnum* de doutrinas tão díspares e, aparentemente, inarticuláveis? Como estabelecer, pessoalmente, um diálogo com as diversas correntes do pensamento jurídico? Como impedir que tal diálogo se transforme em um (des)encontro de monólogos mutuamente ininteligíveis? A quais premissas seria possível apelar? Como

---

<sup>28</sup> Outros exemplos poderiam ser aqui evocados. Vale destacar, v. g., a sucinta análise da filosofia jurídica contemporânea em Portugal realizada por Paulo Ferreira da Cunha: “São caminhos muito ricos e variados que, partindo inicialmente do diálogo crítico com o positivismo lógico, vão assimilando os dados e as preocupações da antropologia e do existencialismo, para também a estes superarem, numa espécie de personalismo pós-existencialista, e/ou internando-se nas regiões da retórica e da hermenêutica. Atentos à dimensão metodológica, à fenomenologia e a outras inspirações, acabarão por denotar, de uma forma ou de outra, simultaneamente a incomensurável distância mental a que acabou por ficar o “irmão inimigo” kelseniano, e o eterno retorno de uma dimensão axiológica. A qual volta a galope, como essa natureza (humana, das coisas ou do Direito), que é hoje, ao mesmo tempo, paraíso e paradigma perdidos. De que não podemos, pessoalmente, deixar de ter saudade... e continuar a procurar.” (CUNHA, Paulo Ferreira da. **A filosofia jurídica contemporânea em Portugal**. In Revista Telemática de Filosofia del Derecho, n.º. 6, 2003. p. 38. Disponível em <http://www.rtfed.es/numero6/2-6.pdf>. Último acesso em 10 de abril de 2016.

<sup>29</sup> *Verbi gratia*: DIP, Ricardo Henry Marques. **Segurança jurídica e crise pós-moderna**. São Paulo: Quartier Latin, 2012. NEVES, Antonio Castanheira. **A crise actual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia**. Coimbra: Coimbra editora, 2003. CALAMANDREI, Piero; *et al.* **A crise da justiça**. Belo Horizonte: Ed. Líder, 2003. RATZINGER, Joseph. **La crisi del diritto: parole di ringraziamento pronunciate in 10 novembre 1999 in occasione del conferimento della laurea in giurisprudenza honoris causa dalla Facoltà di giurisprudenza della LUMSA, Roma**. Disponível online em: [http://documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_1999-11-10\\_Ratzinger\\_Joseph\\_Card\\_La\\_Crisi\\_Del\\_Diritto\\_IT.doc.html](http://documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1999-11-10_Ratzinger_Joseph_Card_La_Crisi_Del_Diritto_IT.doc.html). Último acesso em 10 de abril de 2016.

<sup>30</sup> CAPOGRASSI, Giuseppe. **A ambiguidade do direito contemporâneo**. In CALAMANDREI, Piero; *et al.* **A crise da justiça**. Belo Horizonte: Ed. Líder, 2003. p. 49

<sup>31</sup> “É possível ser imune a palavras ditas “dentro” de minha sociedade. Para melhor esclarecermos tal situação, podemos empregar as palavras *crise* e *anarquia*. (...) A crise interna de uma sociedade em desintegração resulta de que ninguém diz a muitas pessoas dessa sociedade o que elas devem fazer.” (ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen. **A origem da linguagem**. Rio de Janeiro: Record, 2002. pp. 59-60.)

compreender o sentido das afirmações advindas das diferentes atividades intelectuais que avocam para si mesmas o título de filosofias do direito?

Diante desse desafio, algumas posturas intelectuais são possíveis ao jurista: a primeira delas seria afastar-se da reflexão filosófica e teórica sobre o direito, dedicando-se apenas a sua manipulação técnica, sem qualquer pretensão de justificá-la, talvez pela crença de que nenhuma justificação seja possível ou necessária. Estaríamos, então, diante de uma espécie de apostasia,<sup>32</sup> de caráter profundamente niilista.<sup>33</sup>

Outra possibilidade seria a escolha de uma das correntes da filosofia do direito atual em detrimento de todas as demais, que restariam, então, excluídas *in limine* do horizonte de análise, como se desprovidas de qualquer significado e incapazes de qualquer contribuição. Tratar-se-ia, neste caso, de uma espécie de heresia.<sup>34</sup>

Essa atitude poderia se agravar ainda mais se, para além da adesão unilateral a uma das correntes jus-filosóficas atuais, se assumisse uma atitude beligerante com relação a todas as demais, almejando excluí-las formalmente do campo da filosofia do direito. Essa abordagem caracterizaria, assim, uma espécie de cisma.<sup>35</sup>

Mas há ainda outra atitude possível, que exige uma opção intelectual<sup>36</sup> calcada na crença de que se pode superar essa crise e conhecer as reais contribuições de todas essas correntes, coligindo-as em uma perspectiva capaz de justificá-las adequadamente. Surge aqui, contudo, o problema de encontrar um critério de análise que viabilize esse projeto.

Esta dissertação expressa uma busca por esse critério, sem o qual todo o esforço de real compreensão dos problemas da filosofia do direito atual se resolveria em um ecletismo esvaziado de sentido.

Entretanto, algumas explicações prévias parecem necessárias.

Em primeiro, cumpre destacar que essa busca não tem por objetivo um critério que seja necessariamente compartilhado por todas as correntes da filosofia atual, é dizer, que possa ser assumido como um fundamento comum por todas elas. Esse tipo de abordagem seria

---

<sup>32</sup> Etimologia: latim *apostasia*, *as*: abandono, defecção. Grego “ἀπόστασις” (*apóstasis*, *ia*) distanciar-se, separar-se.

<sup>33</sup> “La ‘técnica’ del diritto si è fatta propriamente técnica. Non serve più a conoscere la verità, o a dedurre da un ordine sovra – o extra-storico (divino o naturale che sia), ma a garantire la razionalità della produzione. (...) E, affinché la produzione sia ‘razionale’, e la volontà normativa si svolga senza sperperi e attriti, il diritto adotta i modi de procedura. (...) Il senso del diritto si frantuma e disperde nei sensi di norme inattese imprevedibili indefinite. Il suo senso più proprio e più stabile è nella funzionalità delle procedure: non in ciò che è prodotto, ma in *come* si produce. (...) Il giurista avverte che le singole norme sono e potevano non essere; che uscite dal nulla, possono ritornare nel nulla. Non c’è un senso fermo ed eterno, né un divenire iscritto in unità, ma assoluta causalità del volere.” (IRTI, Natalino. **Nichilismo giuridico**. 3ª ed. Roma-Bari: Editori Laterza, 2005. p. VI.)

<sup>34</sup> Etimologia: do latim *haeresis*, *is*; e do grego “ἡρέσις” (*haíresis*, *eos*): escolha, preferência.

<sup>35</sup> Etimologia: Latim *schisma*; e do grego “σχίσμα” (*skhísma*): separar dividir.

<sup>36</sup> CARDONA, Carlos. **Metafísica de la opción intelectual**. 2ª ed. Madrid: Rialp, 1973.

contraditório como a própria colocação do problema nos termos aqui apresentados, na medida em que pressuporia justamente algum tipo de relação intencional estabelecida entre as correntes da filosofia atual. O que se busca, antes, é um critério cuja abrangência seja bastante para permitir uma análise das bases sobre as quais essas correntes teóricas estão erigidas, ainda que, desde a perspectiva interna de cada uma delas, não se reconheça a sua validade.

Ademais, essa busca deve ter em conta o fato de que os juristas não podem e não devem suspender os problemas práticos com os quais são diariamente confrontados enquanto não encontram uma resposta para tais questões teóricas, que dizem respeito à filosofia do direito.

De fato, afirma António Menezes Cordeiro que na “inoperância dos desenvolvimentos teóricos em voga, face à necessidade de soluções reais, reside a fraqueza do processo juscientífico actual.”<sup>37</sup> Esse fenômeno, ao qual o autor dá o nome de irrealismo metodológico,<sup>38</sup> se faz sentir, com ainda mais força, no âmbito da filosofia do direito.

Entendemos, por isso, que o critério de análise da filosofia do direito não deve ser buscado em exercícios herméticos e abstrações descoladas da riqueza e profundidade histórico-cultural da experiência comum dos juristas. Ao contrário, é preciso se abrir à experiência jurídica, buscando nela um conjunto de certezas fundamentais no qual toda a análise jurídica possa, em última *ratio*, se basear. Em outras palavras: tal investigação só fará sentido se compreendida em uma perspectiva realista.

Assim entendido, esse conjunto de certezas basilares subjacente à experiência jurídica constituiria o extrato inicial do conhecimento jurídico e, desse modo, deveria servir como um fundamento epistêmico tanto para a atividade prudencial dos juristas quanto para as reflexões dos cientistas e filósofos do direito. Tratar-se-ia, então, do senso comum que fundamenta a estrutura do conhecimento jurídico.<sup>39</sup>

Porém, o uso da expressão “senso comum” é profundamente equívoco, o que faz com que seja necessário elucidar o sentido específico em que a empregamos, que encontre arnês em uma tradição filosófica moderna que remete a figuras como Giambattista Vico<sup>40</sup> e Thomas

---

<sup>37</sup> CORDEIRO, António Menezes. **Da boa fé no direito civil**. Coimbra: Almedina, 2013. p. 34. v., tb., pp. 400-403.

<sup>38</sup> Sobre o tema, veja-se, além da referência constante da nota anterior, a análise realizada por António Menezes Cordeiro na longa introdução preparada à edição portuguesa da obra magna de Claus-Wilhelm Canaris: CANARIS, Claus-Wilhelm. **Pensamento sistemático e conceito de sistema na ciência do direito**. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012. pp. IX-XXVIII.

<sup>39</sup> MARTINEZ DORAL, Jose Maria. **La estructura del conocimiento jurídico**. Pamplona: Universidad de Navarra, 1963.

<sup>40</sup> VICO, Giambattista. **Ciência Nova**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

Reid<sup>41</sup>, mas também nas reflexões de juristas como Álvaro D’Ors,<sup>42</sup> Sergio Cotta,<sup>43</sup> Paul Vinogradoff<sup>44</sup> e Francesco Arzillo<sup>45</sup>.

Partiremos, então, no Capítulo 1, de uma análise dos sentidos divergentes e mesmo antitéticos que a expressão “senso comum” pode assumir, buscando esclarecer o seu desenvolvimento histórico no âmbito da técnica filosófica.

Em seguida, no Capítulo 2, apresentaremos as bases da filosofia do senso comum desenvolvida pelo filósofo italiano Antonio Livi, em alguns trabalhos seminiais,<sup>46</sup> buscando compreendê-la em seu adequado contexto metafísico e gnosiológico, que tem por referências fundamentais Aristóteles<sup>47</sup> e Tomás de Aquino<sup>48</sup>.

No Capítulo 3, partindo desse mesmo contexto filosófico, refletiremos sobre a estrutura do conhecimento jurídico, apresentando-o em três níveis ou extratos fundamentais – técnico-prudencial, científico e filosófico – e buscando discernir a finalidade específica de cada um deles.

Finalmente, no Capítulo 4, trataremos, a título de hipótese, da possibilidade de apontar o senso comum tal como concebido nos capítulos iniciais como fundamento de uma teoria realista do conhecimento jurídico,<sup>49</sup> ou seja, sob a possibilidade de apresentar o senso comum como base de sustentação de toda a estrutura do conhecimento jurídico.

Tendo em vista a complexidade e a amplitude do tema pesquisado, esclarecemos que nossa intenção não é desenvolver uma teoria do conhecimento jurídico em todas as suas

<sup>41</sup> REID, Thomas. **Na inquiry into the human mind on the principles of common sense**. *In Inquiry and essays*. Lexicos Publishing, Kindle edition, 2012.

<sup>42</sup> D’ORS, Álvaro. **Direito e senso comum**: sete lições de direito natural como limite do direito positivo. Lisboa: Diel, 2011.

<sup>43</sup> COTTA, Sergio. **Il diritto nell’esistenza**: linee di ontofenomenologia giuridica. 2ª ed. Milão: Giufrè Editore, 1991.

<sup>44</sup> VINOGRADOFF, Paul. **Common-Sense in Law**. Londres: Williams & Norgate, 1950.

<sup>45</sup> ARZILLO, Francesco. **Esperienza giuridica e senso comune**: sul fondamento ontologico del diritto. Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2013.

<sup>46</sup> LIVI, Antonio. **Filosofia del Senso Comune**: Logica della scienza e della fede. 2ª ed. Roma: Casa Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2010; **Metafisica e Senso Comune**: Sullo statuto epistemologico della filosofia prima. 2ª ed. Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2010; **Senso Comune e Logica Aletica**. Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2007; **Verità del Pensiero**: Fondamenti di logica aletica. Cidade do Vaticano: Lateran University Press, 2002; **Il principio di coerenza**: senso comune e logica epistemica. Roma: Armando Editore, 1997; **Il senso comune tra razionalismo e scetticismo**: Vico, Reid, Jacobi, Moore. Milão: Editrice Massimo, 1992;

<sup>47</sup> ARISTÓTELES. **Metafisica**. Ensaio introdutório, texto em grego com tradução e comentários de Giovanni Reale. 3 vols. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014; **Ética a Nicômaco**. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 3ª ed. São Paulo: Edipro, 2013.

<sup>48</sup> S. THOMAE AQUINATIS, **Summa theologiae**. Edição bilíngue com tradução de Carlos Josaphat, Op., et. all. 9 vols. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

<sup>49</sup> Empregamos aqui a expressão “teoria do conhecimento” no sentido que Roderick Chisholm deu à correlata expressão inglesa: “The theory of knowledge could be said to have as its subject matter the justification of belief, or, more exactly, the justification of believing.” (CHISHOLM, Roderik. **Theory of Knowledge**. 2ª ed. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1977, p. 5.) Por teoria do conhecimento jurídico entendemos, portanto, uma adequada justificação – não apenas lógico-formal, mas material – dos juízos em que esse conhecimento se expressa.

especificidades, mas apenas apontar um caminho possível para esse desenvolvimento.

Justamente por isso, não assumiremos um ímpeto polêmico, buscando, a cada passo, responder a todas as objeções que comumente se apresentam tanto à metafísica clássica quanto ao realismo jurídico clássico. Almejamos tão-somente explicá-los, contribuindo assim, ainda que de forma incipiente, para sua melhor compreensão.

## 1. O SENSO COMUM

A pluralidade de sentidos da expressão “senso comum” perpassa tanto a linguagem ordinária quanto a linguagem técnica da filosofia. Por isso, nenhum estudo sobre o tema pode se furtar a analisá-lo nesses dois níveis: discernindo os sentidos que normalmente assume na linguagem comum e reconstruindo historicamente suas acepções técnicas mais relevantes.

Há, é claro, interconexões entre esses extratos linguísticos, como evidenciam as sutis diferenças de sentido que se associaram, de modo paulatino, aos termos correlatos à expressão portuguesa “senso comum” nas principais línguas europeias. Pense-se, por exemplo, na inegável influência da filosofia escocesa sobre o termo inglês “common sense”, e na ascendência de Kant sobre o termo alemão “Gemeinsinn”.<sup>50</sup>

De toda sorte, analisaremos primeiro os sentidos mais comumente associados à expressão *sub examine* e, em seguida, faremos um exame perfunctório de seus principais antecedentes na filosofia clássica e de seus principais sentidos na filosofia moderna e contemporânea.

### 1.1 Sentidos da expressão “senso comum” na linguagem ordinária

A linguagem ordinária associa à expressão “senso comum” significados não apenas distintos, mas diretamente contrastantes, carregados de sentido positivo ou negativo.

---

<sup>50</sup> O testemunho de filósofo alemão Eric Voegelin é especialmente revelador do contraste entre essas expressões. Depois de se formar em Direito e de receber o título de Doutor em ciência política (*doctor rerum politicarum*) pela Universidade de Viena, onde recebeu uma estrita formação neokantiana e se aproximou de Hans Kelsen, de quem viria mais tarde a ser professor assistente, Voegelin recebeu uma bolsa de estudos da Fundação Rockefeller e viajou aos Estados Unidos para estudar nas universidades de Columbia, Harvard e Wisconsin. O filósofo registra assim a diferença entre as culturas germânica e americana: “Esses dois anos nos Estados Unidos provocaram a grande ruptura da minha formação intelectual. (...) No primeiro ano, em Nova York, passei a me ocupar da história da filosofia inglesa e da sua influência no pensamento americano (...) Descobri a filosofia do senso comum dos ingleses e americanos. (...) Essa concepção inglesa e escocesa do senso comum como atitude humana que incorpora uma postura filosófica diante da vida sem recorrer ao aparato técnico do filósofo – e, inversamente, a compreensão da filosofia clássica e estoica como elaboração técnica e analítica da atitude do senso comum – persistiu como influência duradoura em minha compreensão quer do senso comum, quer da filosofia clássica. Foi nesse período que tive o primeiro indício do que a continuidade da tradição da filosofia clássica no nível do senso comum, sem a necessidade do aparato técnico de um Aristóteles, podia significar para a atmosfera intelectual e para a coesão de uma sociedade. Percebi, então, que justamente essa tradição do senso comum estava de todo ausente da sociedade alemã e era, também, menos desenvolvida na França do que na Inglaterra e nos Estados Unidos. Em retrospecto, eu diria que a inexistência de instituições políticas enraizadas em uma tradição intacta de senso comum é um defeito fundamental da estrutura política alemã que ainda não foi superado.” (VOEGELIN, Eric. **Reflexões autobiográficas**. São Paulo: É Realizações, 2007. pp. 55-57.) Assim, mesmo na linguagem ordinária o emprego da expressão “common sense” carrega uma alusão à essa tradição filosófica e política que está completamente ausente do emprego do termo “Gemeinsinn” ou da expressão “gemeinschaftliche Sinnes”, na língua alemã. Essa ausência pode ser, ao menos sob certo aspecto, remetida à Kant, pois, como aponta Antonio Livi, “dopo Kant, (...) il termine *Gemeinsinn* viene accantonato in Germania, già nell’*Aetas Kantiana*, come termine filosoficamente significativo in ambito gnoseologico;” (LIVI, Antonio. **Filosofia del Senso Comune: Logica della scienza e della fede**. 2ª ed. Roma: Casa Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2010. p. 49).

O sentido da expressão, via de regra, é esclarecido pelo contexto linguístico em que é empregada, mas cumpre destacar que, muita vez, a ambiguidade não é superada e o referente da expressão não pode ser claramente definido.

Identificamos, assim, três sentidos distintos da expressão “senso comum” que estão incorporados à linguagem hodierna.<sup>51</sup>

### **1.1.1 Consenso**

O sentido mais comumente utilizado parece ser aquele em que a expressão “senso comum” se refere a um conjunto de opiniões e ideias compartilhadas em determinado contexto histórico e social, uma espécie de cosmovisão, consenso, ou, para dizê-lo com maior carga emotiva, concórdia.

Trata-se, em geral, de uma acepção sociológica sumamente difusa, a partir da qual não é possível inferir com clareza quais são as certezas compartilhadas ou quem são os sujeitos que as compartilham.

O senso comum assim entendido, justamente por expressar a *communis opinio*, dispensaria demonstração ou argumentação em seu favor, bastando evocá-lo para que exercesse um poder persuasivo.

### **1.1.2 Bom senso**

Outro sentido usual é aquele que aproxima a expressão “senso comum” de outra, correlata: “bom senso”, que pode ser definido como uma capacidade de distinguir entre o verdadeiro e o falso, o certo e o errado, o bem e o mal, o bom e o mau.

Note-se que, aqui, já não há mais referência a um conjunto de ideias, mas a uma capacidade subjetiva de produzir determinados juízos.

Uma nota essencial desse sentido da expressão é seu caráter eminentemente prático: trata-se de um critério de ação, de um juízo prudencial. Assim, o senso comum pode ser

---

<sup>51</sup> Para fixação dos dois primeiros sentidos apontados consultamos especialmente os seguintes dicionários: HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001; **The Oxford English Dictionary** – Oxford University Press, disponível para consultas online no endereço <http://www.oed.com/>, último acesso em 18 de abril de 2016; **Diccionario de la lengua española** – Real Academia Española, Edición del Tricentenario disponível para consultas online no endereço <http://dle.rae.es/?w=diccionario>, último acesso em 18 de abril de 2016; **Vocabolario Treccani** – Istituto dell’Enciclopedia Italiana, disponível para consultas online no endereço <http://www.treccani.it/>, último acesso em 18 de abril de 2016. O terceiro sentido apontado, no entanto, não está expresso nas definições dicionarizadas da expressão “senso comum”, mas decorre de sua contraposição ideológica ao termo “ciência”, conforme especificamos adiante.

entendido como razoabilidade, capacidade de julgar determinada situação de forma correta e equilibrada, uma forma espontânea de raciocinar sobre problemas concretos.

### 1.1.3 *A antítese da ciência*

Há ainda outro sentido em que a expressão “senso comum” é comumente utilizada, que não pode ser desconsiderado. Trata-se do senso comum tomado em oposição à ciência, como sua antítese.

Assim, o senso comum aparece como um conjunto de crenças injustificáveis e acriticamente difundidas às quais se opõem os juízos científicos, que são construídos segundo uma metodologia própria, a partir de dados experimentais, e que são, portanto, logicamente demonstráveis.

Essa contraposição remete-nos forçosamente àquela outra, tradicional, entre “δόξα” (dóxa) e “ἐπιστήμη” (epistéme), presente já nos fragmentos poéticos de Parmênides<sup>52</sup> e substancialmente desenvolvida no pensamento platônico,<sup>53</sup> no qual os dois termos representam tipos diferentes de conhecimento. O primeiro tem por objeto a aparência sensível, o segundo, mais elevado, o Ser inteligível.

A “δόξα” (dóxa) não é a expressão de um falso conhecimento. Ao contrário, pode ser um conhecimento reto e verdadeiro: “ὀρθὴ δόξα”<sup>54</sup> (orthè dóxa) e “ἀληθὴς δόξα”<sup>55</sup> (alethés dóxa). Sua particularidade está no fato de que não guarda em si o fundamento de sua verdade ou de sua retidão. Como esclarece Giovanni Reale, a “δόξα” (dóxa) “permanece sempre lábil, como é lábil o sensível ao qual se refere”<sup>56</sup>. A “ἐπιστήμη” (epistéme), ao contrário, sendo conhecimento do próprio Ser, revela a causa das coisas, e é, portanto, um conhecimento fundamentado.

Entretanto, a contraposição hodierna entre senso comum e ciência não guarda a sutileza da distinção platônica. Nela, o senso comum aparece menos como expressão de conhecimento e mais como um amalgamado de ignorância e preconceito que atalha o progresso da ciência. Não se trata nem mesmo de um conhecimento inferior ao científico, mas do seu contraponto.

<sup>52</sup> Diz a Deusa, protagonista do poema de Parmênides, que lhe revela toda a verdade: “Terás, pois, de tudo aprender: o coração inabalável da *verdade* fidedigna e as *crenças* dos mortais, em que não há confiança genuína. Mas também isso aprenderás: como as aparências têm de aparentemente ser, passando *todas* através de tudo.” (B1, vv. 28-29, destaques nossos.) In PARMÊNIDES. *Da Natureza*. São Paulo: Loyola, 2002.

<sup>53</sup> A República, V, 476e-477b.

<sup>54</sup> Mênon, 98b.

<sup>55</sup> Mênon, 98c.

<sup>56</sup> REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana*. São Paulo: Loyola, 2007, vol. III, p. 162.

Esse esquematismo é resultado de uma atitude intelectual profundamente marcada pelo racionalismo, ou, mais ainda, pelo reducionismo cientificista da própria razão,<sup>57</sup> que só admite como conhecimento aquilo que pode ser calculado matematicamente ou demonstrado pelo método das ciências experimentais. Para além desses estreitíssimos limites, não há conhecimento real.<sup>58</sup>

Trata-se, em verdade, de uma falsa contraposição, na medida em que não se pode realmente comparar um modelo idealizado de ciência – como expressão única da racionalidade – e um conjunto indefinido e assistemático de preconceitos e impressões, ao qual se nega qualquer traço de racionalidade.

Ainda assim, essa confusão, ao menos em certa medida, tem se incorporado, por repetição, à linguagem ordinária do Ocidente, como explica Antonio Livi:

Após a difusão do conceito positivista de ciência, com sua pretensão de condenar à insignificância toda assertiva que não exprimisse um evento físico ‘verificável’, a contraposição polêmica entre a ‘ciência’ (expressão da audaciosa busca da verdadeira razão dos fenômenos naturais) e o ‘senso comum’ (expressão de preguiça mental e encerramento em esquemas tradicionais) tornou-se, na Europa e na América, um obsessivo *Leitmotiv*.<sup>59</sup>

De toda sorte, essas três noções ordinárias da expressão “senso comum” serão úteis na análise que faremos do *status quaestionis* do senso comum como problema filosófico, não apenas porque a mesma equivocidade perpassa historicamente a linguagem filosófica, mas especialmente porque muitos filósofos contribuíram decisivamente para isso, ao utilizarem a expressão “senso comum” sem qualquer preocupação de defini-la.<sup>60</sup>

## 1.2 Antecedentes da expressão “senso comum” na filosofia antiga e medieval

Antes de avançarmos na análise das concepções filosóficas modernas do senso comum,

<sup>57</sup> REALE, Giovanni. **O saber dos antigos**: terapia para os tempos atuais. São Paulo: Loyola, 2002. p. 35.

<sup>58</sup> “De modo simplificado pode-se definir o “cientismo” como sendo a crença de que só tem realidade aquilo que pode ser expresso na terminologia das ciências exatas e que pode ser comprovado através da quantificação. Nesta linha, os únicos métodos cientificamente legítimos para a aquisição de conhecimentos pelo homem seriam os da medição e do cálculo.” (LORENZ, Konrad. **A demolição do homem**: crítica à falsa religião do progresso. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 62.)

<sup>59</sup> “(...) dopo la diffusione della concezione positivista della scienza, com la sua pretesa di condannare all’insignificanza ogni asserzione che non esprimesse un evento fisico “verificabile”, la contraposizione polemica tra la ‘scienza’ (espressione di audace ricerca della vera ragione dei fenomeni naturali) e il “senso comune” (espressione di pigrizia mentale e di chiusura negli schemi tradizionali) è divenuto in Europa e in America un ossessivo *Leitmotiv*.” (LIVI, Antonio. **Filosofia del Senso Comune: Logica della scienza e della fede**. 2ª ed. Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2010. p. 29, tradução livre do original)

<sup>60</sup> “History records that there is no agreement among philosophers regarding the meaning of the expression ‘common sense’. Moreover, many philosophers have added to the confusion by not defining the term when they have used it within their philosophical writings.” SLATTERY, William. **The logic of truth**: St. Thomas Aquinas’s epistemology and Antonio Livi’s alethic logic. Roma: Casa Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2015, p. 36.

todavia, parece oportuno analisar, ainda que de modo sumaríssimo, alguns conceitos da filosofia antiga e medieval que podem ser apontados como seus antecedentes históricos, porquanto influenciaram, direta ou indiretamente, em sua construção.

### 1.2.1 *Ἐνδοξα (endoxa), κοινή αἴσθησις (koiné aisthesis) e κοινὰ δοξάζ (koinai doxai) em Aristóteles*

Por seu realismo, parece natural que comecemos esta investigação em Aristóteles,<sup>61</sup> que nos apresenta ao menos três conceitos relevantes para a compreensão de todo o desenvolvimento histórico posterior.

O primeiro conceito aristotélico cuja investigação parece de rigor é o conceito de “ἔνδοξα” (endoxa), que o Estagirita apresenta na “Τοπικά” (Tópika).

Com este termo, Aristóteles se refere às opiniões comumente aceitas por todos, pela maioria, ou pelos sábios,<sup>62</sup> que fundamentam os silogismos dialéticos. Essas opiniões, posto que possuam certa credibilidade,<sup>63</sup> não ostentam as razões de sua validade, diferenciando-se, portanto, da “ἐπιστήμη” (epistéme): Em si mesmas, não possuem valor alético, mas têm um certo nível de confiabilidade que advém da autoridade daqueles que as defendem.

Esse sentir comum, destarte, se aproxima muito da primeira noção de “senso comum” que encontramos na linguagem ordinária, na medida em que se refere, objetivamente, a um conjunto de ideias compartilhadas em determinado contexto social.

Outra noção aristotélica, mais comumente apresentada como antecedente da expressão “senso comum”, é “κοινή αἴσθησις” (koiné aisthesis).<sup>64</sup> Essa ideia foi desenvolvida por Aristóteles sobretudo em seu tratado de psicologia, “Περὶ Ψυχῆς” (Peri Psychês), *De Anima*.

O Estagirita distingue, nessa obra, três tipos de objetos da percepção sensível, dois essenciais e um accidental. Os dois primeiros distinguem-se por serem, respectivamente, próprio

<sup>61</sup> “Es un lugar común entre los estudiosos del Estagirita el reconocer que su descripción del mundo es concordante con la percepción que los hombres poseen del mismo. Se reconoce en él el esfuerzo por profundizar las primeras impresiones que tenemos del mundo, en una estructura lógica coherente. En este primer esfuerzo se fundamenta el realismo de su propuesta filosófica: aceptar el mundo tal como lo percibimos y esforzarse por dar razones del que sea de este modo.” (REGO, Thomas. **Mundo y sentido común en Aristóteles**: análisis del inicio del conocimiento en la perspectiva epistemológica de Aristóteles a la luz de la lógica alética de Antonio Livi. *Excerptum thesios ad Doctoratum in Philosophia*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 2011, p. 14.)

<sup>62</sup> ARISTÓTELES. **Tópicos**, 100b6.

<sup>63</sup> Olavo de Carvalho classifica os quatro tipos de discurso enfocados por Aristóteles no *Organon* de acordo com seus níveis de credibilidade, partindo da mera possibilidade (poética), para a verossimilhança (retórica), para a probabilidade (dialética) e chegando, finalmente, à certeza (analítica). A ἔνδοξα, assim, é um conhecimento provável, na medida em que pertence ao discurso dialético. Cf. CARVALHO, Olavo de. **Aristóteles em nova perspectiva**: introdução à teoria dos quatro discursos. São Paulo: É Realizações, 2006, pp 79-83.

<sup>64</sup> ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 548

de cada sentido e comum a todos eles.<sup>65</sup>

O próprio de cada sentido é aquilo que corresponde à sua função<sup>66</sup>, ou seja, que não pode ser percebido por nenhum outro sentido. *Exempli gratia*, o som é próprio da audição e a cor é própria da visão.<sup>67</sup>

O segundo tipo de objetos da percepção sensível, conseqüentemente, corresponde àquilo que não é próprio dos sentidos, mas comum a todos eles. Aristóteles apresenta como objetos comuns da percepção sensível “o movimento, o repouso, o número, a figura e a magnitude”.<sup>68</sup>

Mais adiante, o filósofo esclarece que percebemos esses “sensíveis comuns” por um sentido comum, “αἴσθησις κοινή” (aisthesis koiné).<sup>69</sup>

Portanto, essa noção aristotélica se refere à capacidade perceptiva, que cumpre ainda outra função, como “sentido de sentir ou da percepção do sentir”,<sup>70</sup> ou seja, como aquilo que permite perceber a percepção sensível *como percepção*.

É imperioso notar que esse conceito se refere a um sentido, uma capacidade sensorial da “ψυχή” (psykhê). Assim, a “κοινή αἴσθησις” (koiné aisthesis) refere-se a uma capacidade do sujeito cognoscente, e, ao menos nesse aspecto, aproxima-se do segundo conceito da expressão “senso comum” que identificamos na linguagem ordinária.

Por fim, outro conceito aristotélico que nos parece fundamental na análise do senso comum é o de “κοινὰ δόξα” (koinai doxai), desenvolvido em sua “Τὰ μετὰ τα φυσικά” (ta metà ta physikà), *Metafísica*.

Com esta expressão, Aristóteles se refere aos princípios da demonstração, *id est*, “às convicções comuns das quais todos partem para demonstrar: por exemplo, que todas as coisas devem ser afirmadas ou negadas e que é impossível ser e não ser ao mesmo tempo, e as outras premissas desse tipo.” (B 2, 996b 27-30).<sup>71</sup>

São, portanto, convicções comuns a todos os homens (*communem omnium persuasionem*), naturalmente conhecidas. Não são simples opiniões e, justamente porque ostentam um caráter universal, devem fundamentar qualquer demonstração e constituem o ponto de partida de qualquer conhecimento.

<sup>65</sup> “O sensível se diz de três modos, dos quais dois afirmamos que são percebidos por si mesmos e um, por acidente. E, dos dois, um é próprio a cada sentido; outro, comum a todos.” (418a7-10) ARISTÓTELES. **De anima**. São Paulo: Editora 34, 2007, p. 86.)

<sup>66</sup> Vide nota de rodapé n.º 8.

<sup>67</sup> ARISTÓTELES. **De Anima**, 418a11-14.

<sup>68</sup> ARISTÓTELES. **De Anima**, 418a17.

<sup>69</sup> ARISTÓTELES. **De Anima**, 425a28.

<sup>70</sup> REALE, Giovanni. **História da filosofia grega e romana**. São Paulo: Loyola, 2007, vol. IV, p. 86.

<sup>71</sup> ARISTÓTELES. **Metafísica**. 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. Vol. II, p. 93.

### 1.2.2 *Κοινός νοῦς (koinós nous) em Epicteto e κοινονομοσύνη (koinonoemosune) em Marco Aurélio*

C. S. Lewis apresenta a expressão grega “κοινός νοῦς” (koinós nous) como o mais direto antecedente da expressão inglesa “common sense”<sup>72</sup>, tomando a primeira na definição que lhe dá o filósofo estoico Epicteto, em suas *Diatribes*:

Alguém perguntou a Epicteto o que é senso comum, e ele respondeu: Assim como podemos falar de uma audição comum, que distingue apenas os sons, e aquela que distingue as notas musicais não é comum, mas técnica; também há certas coisas que os homens que não são totalmente pervertidos compreendem pelo uso de suas faculdades comuns. Essa capacidade se chama senso comum.<sup>73</sup>

Com efeito, esse conceito é muito próximo da segunda noção ordinária de senso comum que apresentamos, por se tratar de uma capacidade intelectual do sujeito. Mais do que isso, a distinção entre o comum, “κοινός” (koinós), e o técnico, “τεχνική” (techniké), revela outra nota fundamental desse conceito: a espontaneidade ou naturalidade.

A despeito disso, o próprio Lewis admite a dificuldade de encontrar textos latinos que traduzam esta expressão como “*sensus communis*”.<sup>74</sup>

Outro conceito, que de certa forma liga-se a esse, é o de “κοινή εννοία” (koiné ennoia): ideias comuns, produzidas espontaneamente pela capacidade a que Epicteto se refere.

Mas há ainda outra noção relevante da filosofia estoica: a de “κοινονομοσύνη” (koinonoemosune), cunhada pelo imperador Marco Aurélio, grande admirador do escravo Epicteto. Apresenta-a em suas *Meditações*, escritas em grego, ao listar as virtudes que admirava em seu pai.<sup>75</sup>

Essa noção, correlata às duas precedentes, refere-se à percepção do bem comum, e, assim, acrescenta um novo extrato de sentido a essas concepções estoicas: um sentido moral – e, portanto, social – ao qual Shaftesbury, no início do século XVIII, ligará a expressão “common sense”.<sup>76</sup>

<sup>72</sup> “*Koinos* is the Greek for ‘common’, and we have already seen that *sensus* can be used as a translation of Greek *nous*. *Koinos nous* is defined by Epictetus thus: ‘There are some things which undistorted men perceive by the use of their common faculties. This state of affairs is called *Koinos nous*’ (III, vi, 8). Here we have, almost exactly, what *common sense* often means; the elementary mental outfit of normal man.” (LEWIS, Clive Staples. **Studies in words**. Kindle edition. São Francisco: HarperOne, 2013, loc. 2189).

<sup>73</sup> Epicteto, **Diatribes**. (III, 6.8). (Tradução livre daquela realizada por Thomas Wentworth Higginson: **The works of Epictetus**: consisting of his discourses, in for books, the enchiridion, and fragments. Boston: Little, Brown and Company, 1.865, p. 208).

<sup>74</sup> O autor encontra, na verdade, um único exemplo, retirado de uma fábula de *Phaedrus*. Cf. LEWIS, Clive Staples. **Studies in words**. Edição Kindle. São Francisco: HarperOne, 2013, loc. 2189.

<sup>75</sup> “De meu pai, a placidez e a firmeza inabalável nas decisões, fundadas em exames acurados; a indiferença para com a vaidade das supostas honorarias; o amor ao trabalho e a perseverança; o escutar as pessoas capazes de alguma contribuição para o bem comum” (I, 16) (MARCO AURÉLIO. **Meditações**. 2ª ed. São Paulo: Abril cultural, 1980, pp 264-265.)

<sup>76</sup> Vide *infra*, p. 37.

### 1.2.3 *Sensus communis em Cícero e Sêneca*

Cícero utiliza a expressão “*communis sensus*”, no *De Oratore*, para indicar as ideias prevalentes em uma comunidade, apontando como o maior erro de um orador afastar-se delas: “Na oratória, o maior dos vícios é apartar-se da linguagem costumeira do senso comum.”<sup>77</sup>

Ainda que empregue essa expressão em referência à retórica, e não como um termo técnico-filosófico, parece claro que Cícero se refere a um conjunto de ideias compartilhadas em um determinado contexto social, sendo possível vislumbrar a proximidade entre essa noção e os conceitos gregos de “ἔνδοξα” (*endoxa*) e “κοινή εννοία” (*koiné ennoia*), acima expostos.

Sêneca utiliza a mesma expressão em suas *Epistulae Morales ad Lucilium*: “A filosofia nos promete, em primeiro, o senso comum, a humanidade, a pertença a uma comunidade.”<sup>78</sup> À filosofia compete, portanto, promover o senso comum, que aparece ligado a dois outros termos, “*humanitas*” e “*congregatio*”. Aproxima-se, assim, da “κοινονοημοσύνη” (*koinonoemosune*) de Marco Aurélio, pois recebe também uma conotação moral.

### 1.2.4 *Sensus communis e conceptiones communes em Santo Tomás de Aquino*

Na obra de Tomás, a expressão “*sensus communis*” aparece, precipuamente, como tradução latina da “αἴσθησις κοινή” (*aisthesis koiné*) aristotélica. Representa, portanto, um sentido interno que cumpre duas funções distintas: de um lado, permite que o homem se torne consciente das diferentes sensações e, de outro, permite distingui-las adequadamente, por ser o fundamento comum dos sentidos exteriores.<sup>79</sup>

Diz Tomás:

O sentido próprio julga seu objeto sensível, discernindo-o dos outros que se referem ao mesmo sentido. Por exemplo, discernindo o branco do preto ou do verde. Mas discernir o branco do doce, nem a vista nem o gosto podem fazê-lo: pois para discernir uma coisa de outra, é preciso conhece-las a ambas. É, portanto, ao senso comum que pertence fazer o discernimento, pois só a ele são referidas, como a um termo comum, todas as apreensões dos sentidos, e é por ele ainda que são percebidas as intenções dos sentidos. (S. Th., I, q78, a4).<sup>80</sup>

<sup>77</sup> “*vitium vel maximum sit a vulgari genere orationis atque a consuetudine communis sensus abhorrere.*” (1, 3, 12). Texto latino disponível online em: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/oratore.shtml>. Último acesso em 21 de abril de 2016, tradução livre do original.

<sup>78</sup> “*Hoc primum philosophia promittit, sensum communem, humanitatem et congregationem*” (I, V, 4). Texto latino disponível online em: <http://www.thelatinlibrary.com/sen/seneca.ep1.shtml>. Último acesso em 21 de abril de 2016, tradução livre do original.

<sup>79</sup> “*Communis radix et principium exteriorum sensuum.*” (S. Th., I, q78, a4).

<sup>80</sup> “O sentido próprio julga seu objeto sensível, discernindo-o dos outros que se referem ao mesmo sentido. Por exemplo, discernindo o branco do preto ou do verde. Mas discernir o branco do doce, nem a vista nem o gosto podem fazê-lo: pois para discernir uma coisa de outra, é preciso conhece-las a ambas. É, portanto, ao senso comum que pertence fazer o discernimento, pois só a ele são referidas, como a um termo comum, todas as apreensões dos

A acepção, portanto, é a mesma da expressão aristotélica: um sentido ou capacidade do sujeito de tomar consciência de suas próprias sensações *como sensações*, e não como inteleccções.

Outra noção fundamental é a de “*conceptiones communes*”, similar ao conceito aristotélico de “*κοινὰς δοξαί*” (*koinai doxai*), que Tomás define assim: “Uma concepção comum da alma, ou um princípio auto evidente, é uma proposição em que aquilo que é predicado é da própria razão do sujeito.” (*Expositio libri Boetii De Hebdomadibus, Lectio 1*).<sup>81</sup>

Em outro contexto, ao se referir à lei natural, Tomás apresenta essas *communes conceptiones* como princípios comuns da razão, tanto especulativa quanto prática, cuja verdade e retidão é de todos conhecida. Desses princípios extraem-se consequências próprias das razões especulativa e prática, sendo que o grau de certeza é inferior ao dos princípios, e menor nas conclusões da razão prática do que nas da razão especulativa.<sup>82</sup>

Cumprir destacar, ao final desta brevíssima análise de alguns conceitos da filosofia antiga e medieval, que o processo de latinização das expressões gregas aqui apresentadas revela a ambiguidade estrutural do substantivo latino “*sensus*”, que pode se referir tanto a uma sensação, ou seja, a uma impressão sensorial, quanto a um juízo, um raciocínio. Pode ainda, por sinédoque, referir-se à própria sensibilidade ou à própria razão.<sup>83</sup>

Assim, se durante toda a escolástica – e notadamente em Tomás – o termo “*sensus*” é muitas vezes ligada à percepção sensível, isso não quer dizer que esses mesmos autores não o utilizem também, por vezes, em sentido inequivocamente intelectual, como fica claro, aliás, pela análise que o Doutor Angélico faz do verbo correlato “*sentire*”.<sup>84</sup>

De qualquer forma, os conceitos até aqui descritos podem ser sintetizados em três ideias fundamentais, que por vezes se inter-relacionam: o senso comum como uma capacidade

---

sentidos, e é por ele ainda que são percebidas as intenções dos sentidos”. (TOMÁS DE AQUINO, **Suma teológica**. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009. Vol. II, p. 433).

<sup>81</sup> “*Communis animi conceptio, vel principium per se notum, sit aliqua propositio ex hoc quod praedicatum est de ratione subjecti.*” (Tradução livre do texto latino disponível online em: <http://www.corpusthomicum.org/cbh.html>. Último acesso em 22 de abril de 2016).

<sup>82</sup> S. Th., I-II, q94, a4.

<sup>83</sup> Dos Santos Saraiva registra sete sentidos distintos do vocábulo latino “*sensus*”: “*Sensus, us, s. ap. m. (de sentire) 1º Sentido, órgão sensorio ou dos sentidos; 2º Acção de sentir, sensação, sentimento, acção de perceber; 3º Sentimento, impressão na alma, alma; coração; commoção; movimento pathetico; 4º Sentimento, juízo, modo de ver, parecer, opinião; 5º Razão, sentido, inteligência; 6º Pensamento, ideia, phrase; 7º Sentido, significação.*” DOS SANTOS SARAIVA, F.R. **Novíssimo dicionário latino-português**. 12ª ed. Belo Horizonte: Livraria Garnier, p. 1.086.

<sup>84</sup> “(...) auctoritates illae, et consimiles, sunt intelligendae per quandam similitudinem. Quia cum *sensus* certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in usu loquentium ut etiam secundum certam apprehensionem intellectus aliquid *sentire* dicamur. Unde etiam *sententia* nominatur.” (S. Th., I, q54, a5)

subjetiva (1), como um conjunto objetivo de ideias socialmente difundidas (2) e como fundamento da construção de qualquer raciocínio ou argumentação (3).

Ademais, posto que não componham propriamente uma filosofia do senso comum, essas ideias fundamentais influenciaram decisivamente uma tradição filosófica moderna que, definindo-se em oposição tanto ao racionalismo quanto ao ceticismo nascentes, apelou ao valor alético do senso comum.<sup>85</sup>

### 1.3 A filosofia moderna do senso comum

Dividir a história em períodos não é uma tarefa simples,<sup>86</sup> especialmente quando se trata da história da filosofia, na qual o apelo aos marcos tradicionais pode criar um sem-número de dificuldades interpretativas. Como afirma Frederick Copleston, S.J.: “porque nós dividimos a história em períodos, corremos o risco de perder de vista a continuidade e as transições graduais, especialmente se estamos observando eventos históricos desde uma grande distância.”<sup>87</sup>

Diante dessas dificuldades, esclarecemos que nesta seção trataremos da filosofia produzida a partir da transformação metodológica operada por René Descartes<sup>88</sup>, que, de certo modo, condicionou o desenvolvimento de todas as construções filosóficas posteriores, inclusive da filosofia moderna do senso comum.

Não podemos nos furtar, no entanto, a fazer uma breve referência a dois autores do período renascentista que tiveram um papel de relevo na fixação do sentido moderno da expressão “senso comum”: Lorenzo Valla e Juan Luis Vives.

---

<sup>85</sup> “La vera, sostanziale novità del pensiero ‘moderno’ (cioè, di quella parte della filosofia che, dal Seicento in poi, há adottato il metodo cartesiano) è infatti il rifiutto del senso comune come ‘presupposto’ di ogni sapere scientifico, filosofia compresa; e ciò determinò la critica filosofica e la proposta alternativa da parte di pensatori come Pascal, Vico, Reid e Jacobi, i filosofi moderni del senso comune.” LIVI, Antonio. **Il senso comune tra razionalismo e scetticismo**: Vico, Reid, Jacobi, Moore. Milão: Editrice Massimo, 1992, p. 5-6.

<sup>86</sup> “Se, por um lado, a periodização oferece uma ajuda ao controle do tempo, ou melhor, ao seu uso, por outro ela algumas vezes faz surgir problemas na apreciação do passado. Periodizar é um ato complexo, carregado ao mesmo tempo de subjetividade e de esforço para produzir um resultado aceitável para o maior número de pessoas.” LE GOFF, Jacques. **A história deve ser dividida em pedaços?** São Paulo: Editora Unesp, 2015, pp. 13-14.

<sup>87</sup> “(...) because we divide history into periods, we may tend to lose sight of continuity and of gradual transitions, especially when we are looking at historical events from a great distance in time. (COPLESTON, Frederick Charles. **A history of philosophy**. Nova York: Doubleday, 1994. Vol. IV, p. 3, tradução livre do original).

<sup>88</sup> “Contemporaneo dell’astrofisico Galileo Galilei (del quale ben conosceva le opere e le vicende giudiziarie), Descartes è il pensatore che imprime alla filosofia moderna una svolta decisiva e fondamentale, tanto che molti storici sono tentati di far iniziare da questi due pensatore l’epoca moderna (in effetti, come abbiamo visto, né la filosofia né la scienza del Quattrocento e del Cinquecento hanno, rispetto al Medioevo, un carattere talmente innovativo da giustificare una svolta epocale).” (LIVI, Antonio. **Perché interessa la filosofia e perché se ne studia la storia**. Roma: Casa Editrice Leonardo, 2006. p. 135).

Insurgindo-se contra a arte das distinções característica da segunda escolástica, e contra a lógica aristotélica na qual ela se sustentava, Valla atacou a artificialidade, a desnecessária complexidade e o caráter abstrato do aristotelismo.<sup>89</sup>

Segundo Lorenzo Valla, os oradores romanos eram capazes de tratar de todos os assuntos com muito mais clareza e profundidade do que os escolásticos, que, apoiados em barbarismos linguísticos, produziam discursos confusos e abstratos. Daí que a Lógica aristotélica deveria ser subordinada à Retórica, não como simples arte de expressar ideias de forma bela ou persuasiva, mas como expressão linguística da realidade concreta, que se baseia na observação e na experiência comum.<sup>90</sup>

É nesse contexto que Valla utiliza as expressões “*consensio communis*” e “*sensus communis*”, evocando autores romanos como Cícero e Quintiliano. Em seu diálogo *De vero falsoque bono*, que possui quatro versões diferentes, elaboradas em momentos distintos da vida do autor e sob títulos diversos<sup>91</sup>, Lorenzo Valla utiliza-as justamente para evocar o testemunho comum acerca da experiência. Afirma o autor, *verbi gratia*: “Que o prazer seja um bem, eu vejo não apenas ter sido aceito por muitos autores eminentes, mas também o atesta o consenso geral, o qual comumente fala dos bens da nossa alma, do nosso corpo e da sorte.”<sup>92</sup>

Um emprego similar de tais termos pode ser encontrado, já no início do século XVI, na obra do humanista espanhol Juan Luis Vives, que rejeitou, de forma veemente, a adesão acrítica aos conceitos da psicologia de Aristóteles, apelando sempre ao valor da experiência, da

<sup>89</sup> COPLESTON, Frederick Charles. **A history of philosophy**. Nova York: Dobleday, 1994. Vol. III, p. 217.

<sup>90</sup> “One of the leading principles that govern Valla’s discussion is that daily observation should guide our explanations of natural phenomena, for how can we ever confirm or refute an opinion about things that transcend the boundary of sense? (98:17) Frequently appealing to daily experience and observations, Valla rejects or qualifies a number of fundamental tenets of Aristotelian natural philosophy (...)” NAUTA, Lodi. **In defense of common sense: Lorenzo Valla’s humanist critique of scholastic philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 2009, p. 145.

<sup>91</sup> De conformidade com o levantamento de Ana Letícia Adami Batista “a primeira delas (intitulada *De voluptate*), datável de 1431, foi publicada em Pavia, onde Valla lecionara retórica. Após ter atraído a inimizada de alguns juristas de Pavia, Valla muda-se para Milão, onde, em 1433, a obra ganha nova versão, com modificações na ‘estrutura, personagens e título’: *De vero falsoque bono*. Em 1435, Valla muda-se para a corte de Nápoles, onde residirá por treze anos, a serviço do rei Afonso V de Aragão. Entre 1444 e 1449, re-escreve a obra, agora com o título *De vero bono*. A quarta (e última) versão de que se tem notícia foi escrita aproximadamente na última década de sua vida, entre 1447 e 1457, retornando desta vez, ao título da segunda versão: *De vero falsoque bono*.” BATISTA, Ana Letícia Adami. **O De voluptate de Lorenzo Valla: tradução e notas**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010, p. 35.

<sup>92</sup> “*Quod igitur voluptas sit bonum cum multis eminentissimis auctoribus video placuisse, tum ipsa testatur consensio communis que vulgato sermone appellat bona animi, bona corporis, bona fortune.*” (VALLA, Lorenzo. **De vero falsoque bono**. I, XVI, 1. Texto latino e tradução de Ana Letícia Adami Batista disponíveis in **O De voluptate de Lorenzo Valla: tradução e notas**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010, p. 92.)

observação direta dos fenômenos psicológicos e também da linguagem ordinária (*sermo communis*).

Assim, tanto em sua investigação psicológica, *De anima et vita*, quanto em sua obra pedagógica, *De tradendis disciplinis*, Vives utiliza as expressões “*communis consensio*” e “*sensus communis*” de forma análoga a de Lorenzo Valla.<sup>93</sup>

De fato, o apelo ao sentido objetivo da expressão “*sensus communis*” por Lorenzo Valla e Juan Luis Vives, para se referir a um conjunto de ideias ou evidências comuns, em oposição ao sentido psicológico e subjetivo que tal expressão recebeu na tradição escolástica, exerceu grande impacto na construção da filosofia moderna do senso comum dos séculos seguintes, como evidencia William J. Slattery.<sup>94</sup>

Para compreender esse processo, no entanto, é imperioso analisar as características fundamentais do racionalismo cartesiano.

### 1.3.1 O racionalismo cartesiano

René Descartes constitui o marco fundamental da filosofia moderna, tendo realizado, em resposta ao desafio capital que a ascensão das ciências naturais de base matemática representou para a filosofia,<sup>95</sup> uma decisiva transformação metodológica, na qual se encontram refletidas todas as características do seu ambiente cultural.<sup>96</sup>

<sup>93</sup> “The Spanish humanista Juan Luis Vives (1493-1540) also opposes scholasticism in his Works on educational theory. In his treatise on psychology, *De anima et vita* (1538) he distinguishes psychology from metaphysics, seeking not the nature of the soul but its manifestations. (...) Man’s psychological processes have as their foundation both what is distinctly individual and unique to each person but also a ‘common sense’ which Vives characterizes as inherited, natural and universal.” (SLATERRY, William J. **The logic of truth**. Ed. cit., p. 113).

<sup>94</sup> “In the latter half of the 17<sup>th</sup> century and in the first half of the 18<sup>th</sup> century, the humanist tradition of Lorenzo Valla regarding common sense amalgamated with the anti-Cartesian and anti-skeptic reaction. This resulted in a swing to a view of common sense as a body of knowledge containing certainties. The key figures in this new current of thought are Claude Buffier (1661-1737), Giambattista Vico (1668-1744), Thomas Reid (1710-1796), Friedrich Oetinger (1702-1782) and Jaime Balmes (1810-1848); the most important 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century philosophers who held common sense to have an epistemic value which alone could prevent the skepticism implicit in Cartesian rationalism,” (SLATERRY, William J. **The logic of truth**. Ed. Cit., p. 75.)

<sup>95</sup> „Die Entwicklung der modernen Philosophie im allgemeinen und die des Cartesianismus im besonderen läßt sich nur begreifen, wenn man beachtet, daß die Entstehung der mathematische Naturwissenschaft für die Philosophie eine Herausforderung bedeutete, der diese sich nicht entziehen konnte. Das alte Ideal sicherer Wirklichkeitserkenntnis das bereits verschiedenen Philosophen des Altertums vor Augen gestanden hatte, schien nun realisierbar geworden zu sein, da die Gesetze der mathematischen Naturwissenschaften, insbesondere der Physik und der Astronomie - z. B. das Galileische Gesetz des freien Falls oder das dritte Keplersche Gesetz, das besagt, daß sich die Quadrate der Umlaufzeiten von Planeten so verhalten wie die Kuben der großen Halbachsen ihrer Bahnen - für ebenso sicher gehalten wurden wie die Sätze der Mathematik.“ RÖD, Wolfgang. **Der Weg der Philosophie**: von den Anfängen bis in 20. Jahrhundert. Munique: Verlag C. H. Beck, 1996, vol. 2, p. 19

<sup>96</sup> “Il clima culturale che accomuna Descartes a Galileo è caratterizzato dalle vicende che possiamo compendiare in questi elementi essenziali: a) il *matematismo*, come conseguenza degli sviluppi della scienza della natura fisica (rivoluzione copernicana, metodo sperimentale galileiano, scoperte di Newton), e pertanto la generale considerazione della matematica come paradigma della conoscenza *certa* (dimostrabile, esatta, incontrovertibile, oggettiva) e *utile* (per le sue applicazioni alla conoscenza e all’utilizzazione tecnologica delle leggi fisiche); b) la

Esboroava-se, então, em decorrência da reforma protestante e das subsequentes disputas teológicas e militares entre os cristãos, o valor paradigmático com que a teologia se impunha sobre a filosofia (*philosophia ancilla theologiae*). Exsurgia a ciência moderna como novo estalão a partir do qual a filosofia podia medir-se (*philosophia ancilla scientiarum*).<sup>97</sup> Trata-se da emergência de uma filosofia de cariz racionalista.<sup>98</sup>

Em certa medida, as reminiscências estudantis de René Descartes são uma expressão muito marcante dessa transformação. Tendo sido educado no colégio jesuíta de La Flèche, o filósofo apresenta em seu *Discours de la méthode*, primeiro, seu entusiasmo pela matemática:

Deleitava-me sobretudo com as matemáticas, por causa da certeza e da evidência de suas razões; mas ainda não me dava conta de sua verdadeira utilidade e, pensando que serviam apenas às artes mecânicas, admirava-me de que, sendo tão firmes e sólidos seus fundamentos, nada mais elevado se tivesse erigido sobre eles.<sup>99</sup>

Na experiência escolar de Descartes, portanto, a matemática apareceu como o reino da certeza e da evidência. E mais: como um reino ainda inexplorado em grande medida.

Em seguida, o filósofo se refere à teologia – o paradigma perdido – nestes termos:

Eu reverenciava nossa teologia, e pretendia, tanto quanto qualquer um, ganhar o céu; mas tendo eu aprendido, como coisa absolutamente certa, que o caminho não é menos aberto aos ignorantes do que aos doutos, e que as verdades reveladas a que ele nos conduz estão além de nossa inteligência, não teria ousado submetê-las à debilidade dos meus raciocínios, e pensava que, para poder examiná-las com sucesso, era necessário ter uma extraordinária assistência celeste, ser mais do que um homem.<sup>100</sup>

---

perdita dell'unità religiosa dell'Occidente e la conseguente conflittualità tra le diverse confessioni cristiane (Chiesa cattolica, comunità protestantiche, anglicanesimo) e l'esasperazione, non solo della *polemica interconfessionale* ma anche della *censura dottrinale* all'interno delle diverse confessioni (processi e condanne per eresia in campo cattolico, anglicano, luterano e calvinista)" (LIVI, Antonio. **Perché interessa la filosofia e perché se ne studia la storia**. Roma: Casa Editrice Leonardo, 2006. p. 183).

<sup>97</sup> "Sabe-se que, até ao presente, o autodesdobramento interno da chamada "filosofia moderna" (decerto em grandes impulsos muito desiguais) chegou, por fim, a um estado que representa, mais ou menos, o contrário do que se expressava na dupla exigência da antiga ideia de filosofia – a ideia de ser simultaneamente livre serva da fé (como sua suprema dignidade) e rainha das ciências (como sua segunda dignidade). De "livre serva" da fé tornou-se, durante longas etapas, usurpadora da fé, mas ao mesmo tempo *ancilla scientiarum* (em diferente sentido), ao ser-lhe imposta a tarefa ou de "reunir" os resultados das ciências particulares numa chamada mundividência isenta de contradições (positivismo), ou de fixar com maior precisão do que elas próprias o fazem, como uma espécie de polícia das ciências, os seus pressupostos e métodos (filosofia crítica ou filosofia chamada "científica)" (SCHELER, Max. **Da essência da filosofia**. Tradução de Artur Mourão disponível online no seguinte endereço: [http://www.lusosofia.net/textos/scheler\\_essencia\\_da\\_filosofia.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/scheler_essencia_da_filosofia.pdf). Último acesso em 4 de junho de 2016.)

<sup>98</sup> Devemos à Hegel a utilização do termo para caracterizar a corrente de pensamento que liga Descartes, Espinosa e Leibniz. Kant utilizava-o para qualificar o seu próprio sistema filosófico, que não deixa de ser, sob certo aspecto, o apogeu da corrente acima referida. cf. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. ed. cit., p. 967.

<sup>99</sup> "Je me plaisois surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons : mais je ne remarquois point encontre leur vrai usage ; et, pensant qu'elles ne servoient qu'aux arts mécaniques, je m'étonnois de ce que leurs fondements étant si fermes et solides, on n'avoit rien bâti dessus de plus relevé." (DESCARTES, René. **Discours de la méthode**. Organização do texto e comentários de Étienne Gilson. 6ª ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987, p. 7, tradução livre do original).

<sup>100</sup> "Je réverois notre théologie, et prétendois autant qu'aucun autre à gagner le ciel ; mais ayant appris, comme chose très assurée, que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées, qui y consument, sont audessus de notre intelligence, je n'eusse osé le soumettre à la faiblesse de mes raisonnements, et je pensais que, pour entreprendre de les examiner et y réussir, il était besoin d'avoir quelque

À reflexão teológica correspondia, então, uma função prática: “ganhar” a Salvação. Em verdade, porém, a Salvação não dependia dela em nada. Assim, a teologia restava a um só tempo desnecessária e ininteligível (na medida em que só com uma extraordinária assistência celeste seria possível compreendê-la). É claro, portanto, que ela não poderia servir como modelo racional para a especulação cartesiana.

Finalmente, Descartes lembra de sua experiência de estudante da própria filosofia do seguinte modo:

Nada direi da filosofia, a não ser que, vendo que foi cultivada pelos espíritos mais excelentes ao longo dos séculos, e que, no entanto, não há nada nela que não seja discutível e, por conseguinte, que não seja duvidoso, eu não tinha pretensão bastante para esperar que me sáisse melhor do que os outros; e que, considerando quantas opiniões divergentes pode haver sobre a mesma matéria e sustentadas por pessoas dotas, sem que mais de uma delas possa ser verdadeira, eu tomava quase como falso tudo aquilo que fosse apenas verossímil.<sup>101</sup>

Na memória estudantil de Descartes, portanto, toda a tradição filosófica parecia fundamentalmente incerta. Não surpreende, diante disso, que ele enuncie sua proposta de transformação metodológica em termos de patente inspiração matemática:

Essas longas cadeias de raciocínios, todos simples e fáceis, de que se costumam servir os geômetras para realizar as suas demonstrações mais difíceis, deram-me a ocasião de imaginar que todas as coisas que podem ser conhecidas pelos homens encadeiam-se de igual modo, e que, com a única condição de que nos abstenhamos de aceitar como verdadeiro algo que não o seja, e de que observemos sempre a ordem correta para deduzir umas das outras, não há nenhuma tão remota que não possa ser alcançada ou tão oculta de não possa ser descoberta.<sup>102</sup>

Podemos, assim, posto que de forma lacônica e insuficiente, apresentar o projeto filosófico de Descartes como o desenvolvimento de um método que conservasse a clareza e a

---

extraordinaire assistance du ciel, et d'être plus qu'homme. ” (DESCARTES, René. **Discours de la méthode**. ed. cit., p. 8, tradução livre do original).

<sup>101</sup> “Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu'elle a-été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres; et que, considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable.” (DESCARTES, René. **Discours de la méthode**. ed. cit., p. 8, Tradução livre do original).

<sup>102</sup> “Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir, pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entre-suivent en même façon et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. ” (DESCARTES, René. **Discours de la méthode**. ed. cit., p. 20, tradução livre do original).

rigidez das deduções matemáticas, mas que pudesse ser aplicado ao tratamento das questões verdadeiramente fundamentais: aquelas que se encontram no âmbito da *Prima Philosophia*.<sup>103</sup>

Aqui se coloca o problema do ponto de partida das reflexões metafísicas de Descartes: tendo rejeitado toda a tradição filosófica como incerta, só restaria ao filósofo o apelo à experiência,<sup>104</sup> mas Descartes punha em dúvida também o testemunho de suas próprias percepções sensíveis e dos seus próprios pensamentos. Julián Marías expõe sinteticamente a situação: “os sentidos nos enganam com frequência; existe, ademais, o sonho e a alucinação; o pensamento não merece confiança, porque se cometem paralogismos e se incorre com frequência em erro. (...) Descartes quer construir, se isso for possível, uma filosofia totalmente certa, da qual não se possa duvidar; e se vê profundamente mergulhado na dúvida.”<sup>105</sup>

Esse estado de dúvida encontrou sua máxima expressão na hipótese do gênio maligno, com a qual Descartes conclui a sua primeira meditação:

Suporei, portanto, que há não um Deus ótimo, fonte soberana da verdade, mas algum gênio maligno e, ao mesmo tempo, sumamente poderoso e manhoso, que põe toda a sua indústria em que me engane: pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas externas nada mais são do que ludíbrios dos sonhos, ciladas que ele estende à minha credulidade. Pensarei que sou eu mesmo desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, de sentido algum, mas tenho a falsa opinião de que possuo tudo isso. Manter-me-ei obstinadamente firme nesta meditação, de maneira que, se não estiver em meu poder conhecer algo verdadeiro, estará em mim pelo menos negar meu assentimento aos erros, às coisas falsas. Eis por que tomarei cuidado para não receber em minha crença nenhuma falsidade, a fim de que esse enganador, por mais poderoso e por mais astuto que ele seja, nada possa me impor.<sup>106</sup>

Trata-se da suspensão *voluntária* de todos os conhecimentos adquiridos por experiência (*Volo dubitare de omnibus*), que é apresentada pelo autor como estratégia metodológica indispensável na busca de algo que seja absolutamente verdadeiro.

<sup>103</sup> DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Edição bilingue (latim-português) Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

<sup>104</sup> Este apelo é fundamental para a compreensão da filosofia cartesiana. Por isso afirma Antonio Livi, com base em Wolfgang Röd, que “il vero punto di partenza implicito di Cartesio è la pretesa di validità oggettiva che in modo naturale è collegata ad alcuni giudizi su alcuni aspetti della realtà, giudizi che formano ciò che chiamiamo esperienza; quando Descartes giunge a formulare il primo principio della metafisica, che è anche la prima certezza assoluta, esso (il *cogito, ergo sum*) va inteso come ‘condizione della possibilità dell’esperienza.’ Il *cogito* – e con esso tutti i principi metafisici che Cartesio successivamente enuncia – fa parte di una ‘teoria dell’esperienza.’” (LIVI, Antonio. **Il senso comune tra razionalismo e scetticismo**: Vico, Reid, Jacobi, Moore. Milão: Editrice Massimo, 1992, p. 36). Cf. tb.: RÖD, Wolfgang. **Descartes**: die Genese des cartesianischen Rationalismus. Munique: C. H. Beck, 1982.

<sup>105</sup> MARÍAS, Julián. **História da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 231.

<sup>106</sup> DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Primeira Meditação, ed. cit. pp. 31-33. Olavo de Carvalho chega mesmo a afirmar que a formulação dessa hipótese é o ponto nevrálgico de toda obra cartesiana: “O ‘Gênio Mau’ a que se refere Descartes não é um artifício literário nem um ‘instrumento psicológico’ (termo de Martial Guérault) usado para dar mais credibilidade à certeza do *ego cogitans*, mas o verdadeiro tema central das *Meditações de filosofia primeira*, a obra máxima do filósofo.” (CARVALHO, Olavo de. **Visões de Descartes**: entre o Gênio Mau e o Espírito da Verdade. Ed. Kindle. Campinas: Vide Editorial, 2013, loc. 46.)

Manuel García Morente destaca (e celebra) precisamente o caráter artificial dessa empreitada, que se opõe à percepção sensível e ao seu natural assentimento racional. Se Aristóteles buscava descrever a realidade tal como ele a percebia, e se a ciência natural de base matemática, especialmente a desenvolvida por Galileu Galilei, havia demonstrado os erros dessa percepção, como então se supunha, a reconstrução da filosofia dependeria de uma nova atitude, que fosse o contrário daquela. E o racionalismo cartesiano surgia, precisamente, como “uma retificação dessa atitude natural”.<sup>107</sup>

Com efeito, a partir dessa inversão, ou seja, da supressão voluntária de toda e qualquer certeza percebida, Descartes extraiu aquela que acreditava ser a única certeza capaz de resistir à hipótese formulada, e que, conseqüentemente, não podia ser posta em dúvida:

Mas há um enganador, não sei quem, sumamente poderoso, sumamente astucioso que, por indústria, sempre me engana. Não há dúvida, portanto, de que eu, eu sou, também, se me engana: que me engane o quanto possa, nunca poderá fazer, porém, que eu nada seja, enquanto eu pensar que sou algo. De sorte que, depois de ponderar e examinar cuidadosamente todas as coisas, é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado eu, eu sou, eu, eu existo é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente.<sup>108</sup>

Trata-se do princípio universalmente consagrado na sintética fórmula latina “*cogito, ergo sum*”. A certeza absoluta desse enunciado (“*pronuntiatum*”, no texto original latino) tem um valor puramente lógico, que advém da explicitação do nexos existente entre o ato de pensar e a existência de alguém capaz de praticá-lo. Não se trata, portanto, de uma certeza experiencial,<sup>109</sup> decorrente da evidência de um fato percebido, mas de uma decorrência lógica da hipótese inicialmente formulada por Descartes.

Assim, se o primeiro princípio da metafísica cartesiana é uma evidência lógica extraída da hipótese do gênio maligno, e se Descartes pretende deduzir dele tudo o mais, parece evidente que essa hipótese se reveste de um caráter axiomático. É exatamente isso, com efeito, que permite ao filósofo a aplicação do seu método de inspiração matemática. E é aqui, ademais, que

---

<sup>107</sup> “La actitud realista que hemos visto sucederse desde los albores del pensamiento filosófico hasta el siglo XVI, es una actitud natural; es la que naturalmente toma el hombre. Cuando el hombre empieza a darse cuenta de su existencia en el universo, naturalmente adopta la actitud de suponer que lo que existe son esas cosas que ve y toma, y que él está provisto de una facultad (la inteligencia, el pensamiento) capaz de recibir de esas cosas impresiones variadas, elaborar esas impresiones y obtener idea de lo que son las cosas que existen ahí. Ésa é la actitud natural. En cambio, el idealismo constituye una actitud artificial, una actitud adquirida, no tenida ya desde luego por nosotros al venir al mundo. Necesitamos tomar esa actitud. No la tenemos sino que la tomamos, y la tomamos por una necesidad histórica. El idealismo, lejos de ser natural, es una rectificación de la actitud natural; rectificación que se lleva a cabo a consecuencia de necesidades que de pronto se plantean. Estas necesidades son las de reconstruir de nuevo todo el edificio de la metafísica que, desde Aristóteles, venía rigiendo y que había quedado arruinado en sus cimientos por los hechos históricos que destruyeron su base. (MORENTE, Manuel García. **Lecciones preliminares de filosofía**. 9ª ed. Buenos Aires: Editorial Losada, 1963, p. 144.)

<sup>108</sup> DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Segunda Meditação, ed. cit., p. 45.

<sup>109</sup> Preferimos, neste contexto, empregar o adjetivo “experiencial” em lugar de “empírico”, evitando, assim, um conceito sempre demasiado estreito de “experiência”, que é nota característica do empirismo.

“universalidade” da dúvida encontra seu limite: tudo deve ser posto em dúvida, exceto o axioma fundamental, ou seja, a hipótese inicial da supressão *voluntária* de toda certeza. Deve-se duvidar de tudo, mas não se pode duvidar da própria dúvida.

É evidente, no entanto, que esse fechamento axiomático do sistema cartesiano<sup>110</sup> não é bastante para evitar o recurso a elementos que, ainda que lhe sejam estranhos, são *conditiones sine quibus non* de sua compreensão. Assim, o enunciado “*cogito, ergo sum*” implica a noção de *ser*, e, mais ainda, a de *ser racional* e a de *ser sujeito*. Essas noções, cumpre destacar, estão muito distantes do ideal metodológico de clareza e distinção que, explicitamente, preside a especulação cartesiana.

Além disso, uma simples consequência lógica deduzida de uma hipótese posta voluntariamente não pode constituir, em si mesma, um princípio metafísico, simplesmente porque não se pode extrair, da validade lógico-formal de um enunciado, a *verdade* do seu conteúdo.<sup>111</sup> Esse passo depende necessariamente do apelo às certezas experienciais que Descartes pretendeu suprimir.

Por isso, conclui Antonio Livi:

O sistema cartesiano, portanto, procede com duas lógicas: uma explícita, que é aquela querida como novidade metodológica por Descartes, ou seja, a clareza e a distinção dos termos de uma proposição evidente; e outra implícita, que é a inevitável decorrência gnosiológica das certezas do senso comum, que não possuem as características assumidas (arbitrariamente) por Descartes, mas possuem uma característica mais importante e fundamental: a sua necessária presença à consciência como matéria de todo o pensar.<sup>112</sup>

O que interessa à nossa investigação sobre a filosofia moderna do senso comum, todavia, é o *point de départ* da filosofia de René Descartes: a pretensão de construir um sistema filosófico encerrado em um fundamento axiomático *posto* pela vontade do filósofo (*Volo dubitare de omnibus*). Trata-se, conseqüentemente, de um ato para o qual não se pode

<sup>110</sup> De rigor, só a partir de Descartes é possível falar, com propriedade, de um *sistema* filosófico, se compreendermos tal ideia à moda de Leibniz, Wolff e Kant (cfr. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. ed. cit., verbete: sistema, p. 1077). Isso porque um sistema filosófico assim concebido depende de um fechamento de cunho axiomático.

<sup>111</sup> Afinal, o próprio Descartes, afirma que “no que se refere às ideias, se consideradas em si mesmas e não referidas às coisas a que se reportam, não podem ser propriamente falsas. Pois, quer imagine uma cabra ou uma quimera, não é menos verdadeiro que imagino tanto uma quanto a outra.” (DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Terceira Meditação, ed. cit., p. 75). Portanto, a verdade ou falsidade de uma ideia depende das coisas a que se reportam, ou seja, de sua correspondência *real*.

<sup>112</sup> “Il sistema cartesiano, dunque, procede con *due logiche*: una esplicita, ed è quella voluta, come novità metodologica, de Cartesio, ossia, la chiarezza e la distinzione dei termini di una proposizione evidente; l'altra implícita, ed è l'ineliminabile corredo gnoseologico delle certezze del senso comune, che non hanno la caratteristica voluta (arbitrariamente) da Cartesio, ma hanno una caratteristica più importante e fondamentale: la loro necessaria presenza alla coscienza come materia di ogni pensare.” (LIVI, Antonio. **Il senso comune tra razionalismo e scetticismo**: Vico, Reid, Jacobi, Moore. ed. cit., p. 38, tradução livre do original).

apresentar uma justificação propriamente dita,<sup>113</sup> mas apenas uma justificativa psicológica.<sup>114</sup> E é precisamente contra esse aspecto voluntarioso da filosofia racionalista que diversos filósofos modernos sustentaram o valor epistemológico do senso comum, como analisaremos a seguir.

Antes, porém, cabe ainda fazer uma breve referência aos sentidos que a expressão latina “*sensus communis*” e a francesa “*bon sens*” recebem no *corpus* cartesiano.

O emprego da expressão *sensus communis* nas *Meditações* não difere substancialmente daquele que é prevalente na filosofia escolástica, cuja base, conforme já demonstramos, é a “αἴσθησις κοινή” (aisthesis koiné) aristotélica. Descartes se refere ao *sensus communis* como uma potência imaginativa (*potencia imaginatrice*) ligada à percepção e, portanto, aos sentidos externos.<sup>115</sup> Mais adiante, o filósofo tenta identificar fisicamente esse “sentido comum”, situando-o na glândula pineal.<sup>116</sup>

Além dessa expressão latina, devemos destacar ainda o uso da expressão francesa *bon sens* no célebre parágrafo de abertura do *Discours de la méthode*:

O bom senso é a coisa mais bem dividida em todo o mundo: porque todos pensam estar tão bem providos dele, que mesmo aqueles mais difíceis de satisfazer em tudo mais não costumam desejá-lo mais do que já o têm. Assim, não é verossímil que todos se enganem; mas, ao contrário, isso mostra que o poder de bem julgar e de distinguir o verdadeiro do falso, que é o que propriamente recebe o nome de bom senso ou razão, é naturalmente igual em todos os homens; e, portanto, a diversidade das nossas opiniões não vem de que alguns sejam mais razoáveis do que outros, mas apenas de que conduzimos nossos pensamentos por caminhos diferentes, e não consideramos as mesmas coisas. Pois não basta ter um bom espírito, mas o principal é aplicá-lo bem. As maiores almas são capazes dos maiores vícios, tanto quanto das maiores virtudes;

<sup>113</sup> Empregamos o substantivo “justificação” em sentido lógico, como manifestação das razões de uma assertiva. Cfr. LIVI, Antonio. **Dizionario critico della filosofia**. Roma: Società Editrice Dante Alighieri, 2009, verbete: giustificazione, p. 82. Por isso a justificação de uma opção metodológica arbitrária é logicamente impossível.

<sup>114</sup> Martial Guéroult, em obra seminal sobre a metafísica cartesiana, apresenta a hipótese do gênio maligno como o instrumento psicológico que torna possível uma operação da vontade que é “contrária aos hábitos e às tentações do provável”. Cfr. GUÉROULT, MARTIAL. **Descartes selon l’Ordre des raisons**. Vol 1. (L’Ame et Dieu). Paris: Aubier, 1953, p. 39.

<sup>115</sup> “Mas quem deseja ir além do conhecimento vulgar deve envergonhar-se de ir buscar razões de dúvida nas formas de falar encontradas vulgarmente. É preciso ir adiante e indagar atentamente se eu percebia mais perfeitamente e mais evidentemente o que a cera é, quanto a percebi pela primeira vez – acreditando conhecê-la pelo próprio sentido externo ou, ao menos, pelo sentido comum, como é chamado, isto é, pela faculdade imaginativa –, ou agora, depois de ter investigado mais cuidadosamente, tanto o que ela é quanto o modo como é percebida.” (DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Segunda Meditação, ed. cit., p. 59).

<sup>116</sup> “Noto, em seguida, que a mente não é afetada imediatamente por todas as partes do corpo, mas só pelo cérebro, ou talvez até somente por uma pequena parte deste, isto é, aquela onde dizer estar o sentido comum.” (DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Sexta Meditação, ed. cit., p. 185). William J. Slattery adverte, no entanto, que posteriormente René Descartes rejeitou a identificação física de tal faculdade e mostrou certa hesitação com a própria ideia de um sentido comum assim concebido: “Later, in his *Les passions de l’âme* (1649), he rejected the idea of an actual organ and he also became reticent about the Aristotelian idea of a common sense faculty.” (SLATTERY, William J. **The logic of truth: St. Thomas Aquinas’s epistemology and Antonio Livi’s alethic logic**. ed. cit., p. 117).

e aqueles que caminham muito lentamente podem avançar muito mais, se seguirem o caminho certo, do que aqueles que correm, mas que dele se afastam.<sup>117</sup>

Descartes utiliza-a, portanto, como um sinônimo de razão e, assim, como uma capacidade intelectual do sujeito, ecoando, de certa forma, a noção de “κοινός νοῦς” (koinós nous) de Epicteto.<sup>118</sup>

### 1.3.2 *Blaise Pascal e Claude Buffier*

A transformação metodológica racionalista foi rapidamente absorvida em todos os campos da investigação filosófica<sup>119</sup> e em todo o continente europeu, assumindo diversas feições: na Holanda, onde René Descartes viveu por muitos anos e produziu suas principais obras, sua influência foi sentida primeiramente em polêmicas teológicas travadas no ambiente acadêmico,<sup>120</sup> mas seu resultado mais expressivo foi a obra póstuma de um filósofo de origem judaica que nunca ocupou um posto acadêmico, a *Ethica ordine geometrico demonstrata*, de Baruch de Espinosa;<sup>121</sup> na Inglaterra, a inspiração matemática é notável, *exempli gratia*, na obra

---

<sup>117</sup> “Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices, aussi bien que des plus grandes vertus; et ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent, et qui s'en éloignent.” (DESCARTES, René. **Discours de la méthode**. ed. cit., pp. 1-2, tradução livre do original).

<sup>118</sup> Em seus comentários ao discurso cartesiano, Étienne Gilson identifica um segundo extrato de significado na expressão *bon sens*: essa expressão seria um sinônimo de sabedoria, ligando-se ao uso que Sêneca fazia da expressão latina *bona mens*. Cfr. DESCARTES, René. **Discours de la méthode**. ed. cit., p. 82.

<sup>119</sup> E, como se poderia esperar, também o Direito foi perpassado pelas exigências dessa nova metodologia de inspiração matemática. As consequências desse fenômeno foram claramente sintetizadas por Tércio Sampaio Ferraz Júnior: “Numa teoria que deveria legitimar-se perante a razão, mediante a exatidão matemática e a concatenação de suas proposições, o Direito conquista uma dignidade metodológica toda especial. A redução das proposições a relações lógicas é pressuposto óbvio da formulação de “leis naturais”, universalmente válidas, a que se agrega o postulado antropológico, que vê no homem não um cidadão da Cidade de Deus ou (como no séc. XIX) do mundo histórico, mas um ser natural, um elemento de um mundo concebível segundo leis naturais.” (FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio. **A ciência do Direito**. São Paulo: Atlas, 2010. 2ª ed., p. 24). O fruto maior dessa concepção, sem dúvida, foram as grandes exposições sistemáticas do chamado jusnaturalismo moderno, especialmente aquelas realizadas por Samuel Pufendorf, Christian Thomasius e Christian Wolff, mas, como adverte Javier Hervada: “Junto a éstos, tuvo tanta o incluso más importancia en el contexto cultural un conjunto de pensadores, que, o bien trataron específicamente de la noción de derecho natural, como Hobbes y Spinoza, o bien –sin desarrollar la noción– utilizaron el derecho natural como una de las bases de su pensamiento, como es el caso de Leibniz, Locke, el más influyente teórico del liberalismo, o Rousseau.” (HERVADA, Javier. **Síntesis de historia de la ciencia del derecho natural**. Pamplona: EUNSA, 2006, p. 76).

<sup>120</sup> “In Holland the influence of Descartes was felt mainly by university professors and lecturers, who issued manuals of Cartesian philosophy and endeavoured to defend the latter against attacks by theologians.” (COPLESTON, Frederick Charles. **A history of philosophy**. Nova York: Doubleday, 1994. Vol. IV, p. 175).

<sup>121</sup> Como o próprio título da obra evidencia, seu autor pretendeu expor um sistema ético completo, partindo de definições e axiomas, passando por proposições devidamente demonstradas, e chegando até os seus corolários.

de Thomas Hobbes<sup>122</sup>; e em Leipzig, na Saxônia, essa tendência filosófica encontrou um ponto culminante em Gottfried Wilhelm Leibniz.<sup>123</sup>

Na França, para além da notável influência que René Descartes exerceu em filósofos como Nicolas Malebranche, C.O.,<sup>124</sup> e teólogos como François Fénelon<sup>125</sup>, exsurgiu também, já no século XVII, uma forte reação de inspiração ética e religiosa ao cartesianismo. Marcadamente jansenista, essa reação foi representada especialmente por Blaise Pascal.

De fato, a obra pascaliana, posto que fragmentária e repleta de ambiguidades e contradições, possui em seu próprio cerne um forte apelo antirracionalista, tendo por assunto fundamental, de conformidade com Antonio Livi, “a miséria da razão humana, que é, no entanto, o instrumento irrenunciável na busca do fim próprio do homem.”<sup>126</sup>

Assim, ainda que seja notável a influência cartesiana na direção do pensamento de Pascal,<sup>127</sup> o seu sentido é claramente oposto ao de Descartes, e isso pode ser percebido no contraste entre o “espírito de geometria” (*esprit de géométrie*) e o “espírito de sutileza” (*esprit de finesse*), que Pascal estabelece em um célebre fragmento dos seus *Pensamentos*.<sup>128</sup>

<sup>122</sup> Como afirma Frederick Copleston, S.J., “Hobbes took a dim view of the experimenters and upheld an idea of method which clearly resembles that of continental rationalists such as Descartes.” (COPLESTON, Frederick Charles. **A history of philosophy**. Nova York: Doubleday, 1994. Vol. V, p. 10.) Além disso, Michel Villey destaca a influência que o método compositivo-resolutivo da escola científica de Pádua, capitaneada por Galileu Galilei, exerceu na formação de Thomas Hobbes (Cfr. VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 685). De todo modo, a inspiração euclidiana – e, portanto, geométrica – da filosofia de Hobbes já está expressa no título de sua primeira obra de relevo, *The Elements of Law. Natural and Politic*. Ao dedicá-la à William Cavendish, 1º Duque de Newcastle, Hobbes expôs assim a sua pretensão teórica ao cuidar de temas jurídico-políticos: “To reduce this doctrine to the rules and infallibility of reason, there is no way, but first to put such principles down for a foundation, as passion not mistrusting, may not seek to displace: And afterward to build thereon the truth of cases in the law of nature (with hitherto have been built in the air) by degrees, till the whole be inexpugnable”. (HOBBS, Thomas. **The Elements of Law, natural and politic**. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 19).

<sup>123</sup> Tendo recebido grande influência da filosofia escolástica, e cultivado com muito sucesso a matemática e as novas ciências naturais, Leibniz desenvolveu suas investigações filosóficas a partir da situação posta por Descartes e Espinosa. Pela abrangência de seu referencial científico e filosófico, Julián Marías apresenta-o como “o resumo superior de toda a sua época.” Cfr. MARÍAS, Julián. **História da Filosofia**. ed. cit., p. 259.

<sup>124</sup> Toda a literatura especializada enfatiza o impacto da obra cartesiana no próprio despertar da vocação filosófica do padre Malebranche. Cfr., *ad exemplum*, a clássica biografia de Yves-Marie André: ANDRÉ, Yves-Marie. **La vie du R. P. Malebranche prêtre de l’Oratoire, avec l’histoire de ses ouvrages**. Genebra: Slatkine Reprints, 1970, pp. 11-12. Isso não significa, no entanto, uma total adesão ao cartesianismo, que, de rigor, aparece em Malebranche sempre ao lado de outra grande influência intelectual: a de Santo Agostinho.

<sup>125</sup> Como ressalta Julián Marías, o arcebispo de Cambrai “não só incorpora uma série de descobertas cartesianas, como o dualismo e a compreensão do homem como um ente pensante, mas adota para si o método de Descartes: a dúvida universal.” (MARÍAS, Julián. **História da Filosofia**. ed. cit., p. 249.)

<sup>126</sup> “la miseria della umana ragione, che pure è strumento irrinunciabile per il raggiungimento del fine proprio dell’uomo.” (LIVI, Antonio. **Il senso comune tra razionalismo e scetticismo**: Vico, Reid, Jacobi, Moore. ed. cit., p. 51. Tradução livre do original.)

<sup>127</sup> Paolo Serini, por exemplo, na introdução da tradução italiana dos *Pensamentos*, afirma que Pascal “muove da principi cartesiani: l’essere vero dell’uomo è nel pensiero, nell’autocoscienza.” (PASCAL, Blaise, **Pensieri**. 9ª ed. Milão: Mondadori, 1984, p. 43.)

<sup>128</sup> PASCAL, Blaise. **Pensées**. Différence entre l’esprit de géométrie et l’esprit de finesse (S670L512). Texto francês disponível online em: <http://www.penseesdepascal.fr/XXII/XXIII1-moderne.php>. Último acesso em 17 de junho de 2016. O **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**, que define “finesse” como “agudeza de espírito,

Essas duas concepções referem-se à capacidade intelectual do homem, mas distinguem-se por trabalharem a partir de princípios diferentes: enquanto o espírito geométrico parte de princípios palpáveis e claramente distintos, mas artificiais e distantes do uso comum, o espírito de sutileza guia-se por princípios que estão diante de todos, mas que são tão tênues e delicados que requerem uma visão especialmente acurada (*bonne vue*).<sup>129</sup>

De rigor, a sutileza dos princípios do *esprit de finesse* é tamanha que Pascal, para explicar o processo de sua apreensão, vai além dessa metáfora. Mais do que uma boa visão, é preciso possuir um senso (*sens*) bem aguçado para senti-los e julgá-los corretamente.<sup>130</sup>

Destarte, enquanto o desenvolvimento do espírito geométrico depende de um treinamento específico destinado a tornar familiares os seus princípios, o espírito de sutileza possui um caráter espontâneo e imediato, que depende apenas da sensibilidade do sujeito.

Evidentemente, apenas os princípios que são próprios do espírito de geometria subsumem-se à exigência de distinção e clareza que preside a investigação cartesiana. Isso significa o abandono daqueles princípios que são próprios do espírito de sutileza, que advém diretamente da experiência da vida e que não se compõem de conceitos abstratos e teorias nem se deixam possuir e manipular da mesma forma. Esse abandono, porém, tem consequências gravíssimas, na medida em que à *finesse* corresponde o juízo (*jugement*).<sup>131</sup>

A ambiguidade que marca a linguagem pascaliana, todavia, não permite identificar de forma precisa o referente do termo “*sens*”, que o autor emprega para se referir à *finesse*. Mas,

---

sutileza, finura, sagacidade.” (Cfr.: *ed. cit.*, p. 1346). Optamos, seguindo esta orientação, por traduzi-lo como “sutileza”.

<sup>129</sup> "Pascal, selon une image qui est traditionnelle depuis la philosophie grecque, compare l'exercice de l'intelligence à l'usage du regard. Ainsi, les géomètres sont myopes, et les fins ont très bonne vue. Cependant, les géomètres dirigent leur regard vers des principes qui ne sont pas naturellement connus de tous les hommes. Cette opération demande un effort: 'On a peine à tourner la tête de côté-là, manque d'habitude' (S670/L512). Les fins, en revanche, n'ont pas cet effort à faire: 'Mais dans l'esprit de finesse, les principes sont dans l'usage commun et devant les yeux de tout le monde. On n'a que faire de tourner la tête ni de se faire violence' (S670/L512). Autrement dit, les principes de l'esprit de géométrie sont abstraits, ils n'ont rien a voir avec l'expérience de la vie." (FORCE, Pierre. **Géométrie, finesse et premiers principes chez Pascal**. In *Romance Quarterly*, vol. 50, t. 2, Routledge, 2003, p. 123.)

<sup>130</sup> "On les voit à peine, on les sent plutôt qu'on ne les voit, on a des peines infinies à les faire sentir à ceux qui ne les sentent pas d'eux mêmes. Ce sont choses tellement délicates, et si nombreuses, qu'il faut un sens bien délicat et bien net pour les sentir et juger droit et juste selon ce sentiment, sans pouvoir le plus souvent le démontrer par ordre comme en géométrie, parce qu'on n'en possède pas ainsi les principes, et que ce serait une chose infinie de l'entreprendre." (PASCAL, Blaise. **Pensées**. Texto original francês disponível online em: <http://www.penseesdepascal.fr/XXII/XXIII-moderne.php>. Último acesso em 17 de junho de 2016).

<sup>131</sup> "Géométrie. Finesse. La vraie éloquence se moque de l'éloquence. La vraie morale se moque de la morale, c'est à dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit qui est sans règles. Car le jugement est celui à qui appartient le sentiment, comme les sciences appartiennent à l'esprit. La finesse est la part du jugement, la géométrie est celle de l'esprit. Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher." (PASCAL, Blaise. **Pensées**. Texto original francês disponível online em: <http://www.penseesdepascal.fr/XXII/XXII2-moderne.php?r1=Brunschvicg%204&r2=Mot%20ou%20expression>. Último acesso em 17 de junho de 2016).

de qualquer modo, é clara a intenção do autor de combater o “pirronismo” da dúvida cartesiana.<sup>132</sup>

De todo modo, coube ao filósofo e teólogo jesuíta Claude Buffier, no veio dessa tradição filosófica francesa, desenvolver em uma linguagem rigorosa essa oposição, utilizando, para tanto, a expressão francesa “*sens commun*”.

A obra em que o autor desenvolve tal orientação é o *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements*,<sup>133</sup> publicado em 1724 e republicado em 1732 como parte de um projeto monumental, o *Cours de sciences sur des principes nouveaux et simples; pour former le langage, l'esprit e le coeur, dans l'usage ordinaire de la vie*.<sup>134</sup>

Nessa obra, composta em grande medida pela compilação de trabalhos anteriores, o *Traité des premières vérités* antecede o estudo da lógica formal, contido, por sua vez, no *Traité des vérités de consequence ou les principes du raisonnement*. Essa ordem nada tem de acidental, e é explicada pelo próprio autor: “nada mais lógico do que colocar as verdades consequentes depois das verdades primeiras, que são como o seu primeiro móvel.”<sup>135</sup>

Contudo, a despeito dessa primazia epistemológica das primeiras verdades, Buffier destaca que muitos filósofos preferem ignorar o senso comum como objeto de estudo, seja por considerá-lo demasiado vulgar, ou pela dificuldade que enfrentam para determinar com clareza sua natureza e suas prerrogativas. Como indica o autor, essa desatenção é causa de grandes

---

<sup>132</sup> "Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur, c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre. Les pyrrhoniens, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement. Nous savons que nous ne rêvons point, quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison ; cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent. Car la connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, temps, mouvement, nombres, est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours - Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre. Les principes se sentent, les propositions se concluent et le tout avec certitude quoique par différentes voies - et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre pour vouloir les recevoir." (PASCAL, Blaise. **Pensées**. Texto original francês disponível online em: <http://www.penseesdepascal.fr/Grandeur/Grandeur6-moderne.php?r1=Brunschvicg%20282&r2=Mot%20ou%20expression>. Último acesso em 20 de junho de 2016).

<sup>133</sup> BUFFIER, Claude. **La doctrine du sens commun, ou Traité des premières vérités et de la source de nos jugements**. Imprimerie de Séguin, aîné, à Avignon : 1822. O significativo título de “doctrina do senso comum” foi acrescido pelo editor.

<sup>134</sup> BUFFIER, Claude. **Cours de science sur des principes nouveaux et simples**. Imprimerie de Guillaume Cavelier et Pierre-François Giffart, à Paris : 1732. Louise Marciel-Lacoste explica assim, sucintamente, o alcance de tal obra: “This enormous book includes many new editions of already published works. It puts together Buffier’s views on grammar, eloquence, poetry, philosophy, society and morality, and religion; it also includes a discourse on the study and method of sciences.” (MARCIL-LACOSTE, Louise. **Claude Buffier and Thomas Reid: two Common-Sense Philosophers**. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 1982, pp. 12-13.)

<sup>135</sup> “rien n’est plus naturel que de placer les Vérités de conséquence à la suite des Premières vérités, qui en sont comme le premier mobile.” (BUFFIER, Claude. **Cours de science sur des principes nouveaux et simples**. Ed. cit., p. 745, tradução livre do original.)

erros filosóficos, na medida em que as primeiras verdades referentes ao mundo exterior são conhecidas através do senso comum.<sup>136</sup>

Buffier aponta em seguida para o problema da equivocidade da expressão “senso comum”, destacando que sua utilização mais comum é aquela que toma como seu referente uma função cerebral ligada às percepções dos sentidos exteriores:

O termo senso comum pode assumir significados diversos, que fomentam ideias diferentes. Muitos tomam-no por uma faculdade que reside no cérebro, aquela de comunicar e conduzir as faculdades próprias de cada um dos nossos sentidos; da visão, da audição, do paladar, do odor e do tato.<sup>137</sup>

Ressalte-se que esse sentido da expressão “senso comum”, que o autor aponta como preponderante em seu tempo, é precisamente aquele que Descartes dá à expressão latina “*sensus communis*”, como já apontamos. Mas não é esse o sentido em que o próprio Buffier toma tal expressão, de conformidade com a seguinte definição:

Mas o senso comum é algo espiritual, e mais essencial ao homem. Assim, por senso comum eu entendo a disposição que a natureza colocou na maioria dos homens para levá-los, quando no uso da razão, a um juízo comum e uniforme sobre objetos diferentes do seu sentimento íntimo e da sua própria percepção; juízo este que não é consequente de nenhum princípio anterior.<sup>138</sup>

Portanto, o senso comum assim definido não está subordinado às percepções dos sentidos exteriores, nem a um sentimento. Refere-se, ao contrário, à formação de juízos sobre a existência de realidades exteriores ao homem cujo valor epistêmico é superior ao das percepções sensíveis ou dos sentimentos íntimos.<sup>139</sup>

Esses juízos reais e verdadeiros são tão claros e evidentes que, de um lado, não se pode rejeitá-los racionalmente, pois são essenciais para a própria razão e para a ação humana;<sup>140</sup> e,

<sup>136</sup> “C'est là qu'on doit trouver les principes incontestables et plausibles de tout ce qu'un homme raisonnable est capable de connoître touchant les premières vérités qui regardent les objets hors de nous.” (BUFFIER, Claude. **La doctrine du sens commun**. Ed. cit., p.

<sup>137</sup> “(...) le terme de sens commun peut se prendre en diverses significations, qui forment des idées différentes. Plusieurs le prennent pour une faculté qui réside dans le cerveau, et à laquelle se communiquent et aboutissent les autres facultés de chacun de nos sens; de la vue, de l'ouïe, du goût, de l'odorat, et du toucher.” BUFFIER, (BUFFIER, Claude. **La doctrine du sens commun**. Ed. cit., p. 25. Tradução livre do original.)

<sup>138</sup> “(...) mais le sens commun est quelque chose de spirituel, et de plus essentiel à l'homme. J'entends donc ici par sens commun, la disposition que la nature a mise dans la plupart d'entre eux, pour leur faire porter, quand ils ont atteint l'usage de la raison, un jugement commun et uniforme sur des objets différents du sentiment intime de leur propre perception; jugement qui n'est point la conséquence d'aucun principe antérieur.” (BUFFIER, Claude. **La doctrine du sens commun**. Ed. cit., p. 26. Tradução livre do original.)

<sup>139</sup> “(...) ces jugemens sont des règles de vérité aussi réelles et aussi sûres que la règle tirée du sentiment intime de notre propre perception;” (BUFFIER, Claude. **La doctrine du sens commun**. Ed. cit., p. 28-29.)

<sup>140</sup> “(...) la disposition naturelle qui nos inspire ces premières vérités, est commune à tous les hommes, ou du moins à la partie d'entre eux qui est manifestement la plus étendue et la plus nombreuse: sans quoi la plupart, faute de principe, se trouveroient incapables de porter aucun jugement vrai et certain sur toutes les choses qui sont hors d'eux-mêmes, quelque essentielles qu'elles soient à la conduite de la vie; c'est-à-dire qu'ils seroient incapables de raison et de conduite.” (BUFFIER, Claude. **La doctrine du sens commun**. Ed. cit., p. 28.)

de outro, não se pode prová-los com base em outros juízos mais claros pois, nesse caso, não seriam a expressão de verdades primeiras, mas derivadas.<sup>141</sup>

Cabe ainda observar, em consonância com Louise Marcil-Lacoste<sup>142</sup>, que Claude Buffier evita deliberadamente se referir a essas verdades primeiras como ideias inatas, na medida em que tais verdades são juízos de existência que dizem respeito ao mundo exterior e, portanto, tomá-las como ideias inatas do sujeito corresponderia à assunção de uma postura solipsista, contra a qual se manifesta o autor.

De fato, como aponta William J. Slattery, Buffier apresenta sua filosofia do senso comum contra o cartesianismo e o solipsismo que, segundo o filósofo, era sua consequência inevitável.<sup>143</sup>

Portanto, assim como o *esprit de finesse* de Pascal, a noção de *sens commun* desenvolvida por Buffier situa-se em franca oposição ao racionalismo do *cogito* cartesiano.

A despeito disso, a definição de senso comum como uma disposição natural da inteligência humana, ou seja, como uma faculdade cognitiva, vem ao encontro do subjetivismo que dominava o cenário filosófico francês do século XVIII.

Diante disso, Antonio Livi sintetiza assim a importância histórica da contribuição de Claude Buffier para a construção de um conceito moderno de “senso comum”:

Trata-se, evidentemente, de uma definição que sublinha exclusivamente a dimensão subjetiva do senso comum, mais como uma “disposição da natureza” do que como uma resposta necessária do intelecto à evidência dos fatos empíricos; nada obstante, no momento histórico em que Buffier escreve seu tratado, ou seja, em pleno clima pós-cartesiano, a sua defesa do senso comum como juízo não derivado de princípios logicamente precedentes tem uma grande importância dialética, e, de fato, Thomas Reid nele se inspira para falar do senso comum como um sistema lógico de “princípios”.<sup>144</sup>

<sup>141</sup> “Je dis que les jugemens vrais qui nous sont dictés par la nature et par le sens commun, sont des premières vérités; car si ces jugemens n'étoient pas de premières vérités, ils seroient donc prouvés par des vérités antérieures et plus claires; et en cela même ils cesseroient d'être de premières vérités; puisque je définis celles-ci, des jugemens si clairs, qu'on ne peut les prouver par des propositions plus claires.” (BUFFIER, Claude. **La doctrine du sens commun**. Ed. cit., p. 28.)

<sup>142</sup> Cfr.: MARCIL-LACOSTE, Louise. **Claude Buffier and Thomas Reid**. Ed. cit., p. 23.

<sup>143</sup> “Buffier places his philosophy of common sense in opposition to Descartes' *cogito*, convinced as he was that such a principle only led to the denial of the certainty of the external world, the objectivity of sensations, and the very existence of one's own body. Solipsism, in other words, according to Buffier, is the inevitable result of Cartesianism. In opposition to this Buffier places a set of judgements starting with the existence of inanimate realities and other people.” (SLATERRY, William J. **The logic of truth**. Ed. cit., p. 80.)

<sup>144</sup> “Si tratta, evidentemente, di una definizione che sottolinea esclusivamente la dimensione soggettiva del senso comune, più come una “disposizione della natura” che come una risposta necessaria dell'intelecto all'evidenza dei fatti empirici; ciò nonostante, nel momento storico nel quale Buffier scrive il suo trattato, cioè in pieno clima post-cartesiano, la sua difesa del senso comune come giudizio non derivante da principi logicamente procedenti ha una grande importanza dialettica, e difatti Thomas Reid ne trasse l'ispirazione per parlare del senso comune come un sistema logico di ‘principi’.” (LIVI, Antonio. **Filosofia del Senso Comune**. Ed. cit., p. 52. Tradução livre do original.)

A obra do padre Buffier consigna, portanto, um esforço decisivo na formação do conceito de senso comum, influenciando diretamente a formação da *scottish school of common sense* e de seu mais notável representante, Thomas Reid.

### 1.3.3 Shaftesbury e Thomas Reid

Claude Buffier e Thomas Reid desenvolveram suas obras em situações filosóficas claramente distintas. O primeiro, um *scriptor* francês da Companhia de Jesus, o fez em um ambiente intelectual marcado especialmente por Descartes e Malebranche; o segundo, um acadêmico escocês presbiteriano, em um cenário capitaneado por John Locke e David Hume.

Essa distinção poderia nos levar, quase naturalmente, a interpretar e explicar a filosofia desses autores como simples contestações dos estilos de filosofia dominantes em seus respectivos países durante o século XVIII.

No entanto, como indica Louise Marcil-Lacoste, as interconexões entre esses ambientes intelectuais são muito mais complexas e imbricadas do que as simplificações “manualescas” nos fazem supor.<sup>145</sup>

Assim, é preciso reconhecer que a transformação metodológica racionalista exerceu uma influência significativa também na filosofia britânica, e não apenas através de Thomas Hobbes,<sup>146</sup> mas até mesmo por John Locke.<sup>147</sup>

Diante disso, tomar a filosofia do senso comum de Thomas Reid como uma simples reação ao ceticismo de David Hume, baseada quase exclusivamente em *argumenta ad risum*, é, de rigor, uma profunda distorção, na medida em que, como afirma Antonio Livi, o ímpeto polêmico de Reid não se dirige somente a Hume, mas a “toda a tradição do ‘representacionismo

---

<sup>145</sup> “The doctrines of Buffier and Reid cannot be explained merely by reference to the prevailing theories of their time and country. For example, we know that Buffier knew and highly praised Locke’s *Essay concerning Human Understanding* and that Reid read Descartes, Malebranche, Arnauld, and other continental philosophers very carefully. Furthermore, although they belonged to different traditions, both Buffier and Reid reacted against the extreme positions of the received philosophies of their countries.” (MARCIL-LACOSTE, Louise. **Claude Buffier and Thomas Reid**. Ed. cit., p. 5.)

<sup>146</sup> Vide nota de rodapé nº. 122.

<sup>147</sup> Sobre o impacto que a obra de Descartes exerceu na formação de John Locke, afirma Copleston: “his interest in philosophy was aroused by his private reading of Descartes rather than by what was then being taught at Oxford. This is not to say that Locke was ever a Cartesian. But on certain points he was influenced by Descartes, and in any case the latter’s writings showed him that clear and orderly thinking is as possible inside as it is outside the sphere of philosophy.” Ademais, ainda que seja pontual, a influência cartesiana pode ser sentida em passagens centrais da filosofia de Locke, como, por exemplo, em sua análise dos graus do conhecimento: “here he shows a decidedly rationalistic turn of mind. For he exalts intuition and demonstration, which is characteristic of, though not confined to, mathematical knowledge, at the expense of what he calls ‘sensitive knowledge’. He does not, of course, recant his general empiricist theory that all our ideas come from experience, from sensation or reflection. But, presupposing this theory, he then clearly takes mathematical knowledge as the paradigm of knowledge. And on this point at least he shows an affinity with Descartes.” (COPLESTON, Frederick Charles. **A history of philosophy**. Nova York: Doubleday, 1994. Vol. V, p. 109.)

de origem cartesiana, exatamente porque essas filosofias desvalorizam a existência concreta em favor da essência abstrata.<sup>148</sup>

É claro, no entanto, que a obra de Thomas Reid se desenvolve no âmbito da filosofia moral britânica, e, especificamente no que concerne ao uso da expressão “common sense”, sob a influência direta Shaftesbury e Hutcheson.

De fato, Anthony Ashley-Cooper, o 3º Conde de Shaftesbury, utiliza-a em *Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour*,<sup>149</sup> em que apresenta um interessante e profícuo levantamento histórico do sentido dessa expressão na filosofia estoica, apontando sua origem no termo grego “κοινωνημοσύνη” (koinonoemosune) e analisando textos de autores latinos como Juvenal, Marco Aurélio, Horácio, Sêneca e Cícero.

Shaftesbury sintetiza assim esse breve esboço histórico:

Eles construíram esse ‘senso comum’ (...) por derivação grega, para significar um senso de bem público, e de interesse comum; amor pela comunidade, pela sociedade, afeição natural, humanidade, condescendência, ou seja, aquele tipo de civilidade que advém de um justo senso dos direitos comuns aos homens e da natural equidade que há entre os mesmos da mesma espécie.<sup>150</sup>

Para o Conde de Shaftesbury, portanto, a expressão “common sense” designa um juízo de reconhecimento mútuo dos direitos e deveres naturais dos membros de uma comunidade, do qual depende o “espírito público”, de tal modo que “moralidade e bom governo caminham juntos.”<sup>151</sup>

Esse senso comum, por sua vez, é também natural. Nesse ponto Shaftesbury opõe-se com vigor à filosofia de Thomas Hobbes, à qual se refere, indiretamente, como “Cavilações de uma filosofia, que fala tanto sobre a natureza com tão pouco sentido.”<sup>152</sup>

Na verdade, Shaftesbury rejeita como simplistas as concepções de sociedade de Hobbes e Locke, porquanto baseadas em esquemas que não fazem jus à complexidade da natureza

---

<sup>148</sup> “tutta la tradizione del ‘representazionismo’ di origine cartesiana, proprio perché queste filosofie svalutano il concreto esistenziale a favore dell’astratto essenziale.” (LIVI, Antonio. **Perché interessa la filosofia e perché se ne studia la storia**. ed. cit., p. 207. Tradução livre do original.)

<sup>149</sup> SHAFTESBURY, **Sensus communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour**. III, Sec. I. In “Characteristics of men, manners, opinions, times.” 3 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 2001. Vol. 1, pp. 37-93.

<sup>150</sup> “They make this *Common Sense* (...) by a *Greek Derivation*, to signify Sense of *Publick Weal*, and of *Common Interest*; Love of the *Community* or *Society*, natural Affection, Humanity, Obligingness, or that sort of *Civility* which rises from a just *Sense* of the *common Rights* of Mankind, and the *natural Equality* there is among those of the same *Species*.” (SHAFTESBURY, **Sensus communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour**. Ed. cit., p. 66. Tradução livre do original.)

<sup>151</sup> “Morality and good government go together.” (SHAFTESBURY, **Sensus communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour**. Ed. cit., p. 67. Tradução livre do original.)

<sup>152</sup> “Cavils of a Philosophy, which speaks so much of Nature with so little meaning.” (SHAFTESBURY, **Sensus communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour**. Ed. cit., p. 69. Tradução livre do original.)

humana.<sup>153</sup> De rigor, só o senso comum seria capaz de lidar com essa complexidade, e o reducionismo dessas filosofias tem graves consequências morais.<sup>154</sup>

Com efeito, a motivação das críticas de Shaftesbury ao racionalismo e ao empirismo, como das de Francis Hutcheson<sup>155</sup> e de Edmund Burke,<sup>156</sup> é sobretudo moral e estética. Como explica William J. Slattery, esses filósofos, ciosos de sua formação humanista, temiam que os valores éticos e estéticos da antiguidade clássica fossem abandonados em nome dos ideais metodológicos de “clareza e distinção.”<sup>157</sup>

Thomas Reid filia-se a esta tradição, mas conhece também, em profundidade, a reação intelectual francesa ao cartesianismo, inclusive a obra do próprio Buffier, cujo *Traité des premières vérités* ele cita diretamente em seus *Essays in the Intellectual Powers of Man*.<sup>158</sup>

Assim, é preciso destacar que a filosofia do senso comum de Thomas Reid tem uma dupla finalidade: de um lado, atacar o sistema cartesiano pelo caráter artificial do seu fechamento axiomático e por sua tentativa de justificar a existência do mundo exterior a partir do *cogito*; de outro, responder ao ceticismo de Berkeley e Hume, especialmente por questões morais. Portanto, sua motivação é a um só tempo epistemológica e moral.

<sup>153</sup> “You have heard it (my Friend!) as a common Saying, that Interest governs the World. But, I believe, whoever looks narrowly into the Affairs of it, will find, that Passion, Humour, Caprice, Zeal, Faction, and a thousand other Springs, which are counter to Self-Interest, have as considerable a part in the Movements of this Machine.” (SHAFTESBURY, **Sensus communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour**. Ed. cit., p. 72.)

<sup>154</sup> “The truth is; as Notions stand now in the world, with respect to Morals, Honesty is like to gain little by Philosophy, or deep Speculations of any kind. In the main, ’tis best to stick to Common Sense, and go no further. Mens first Thoughts, in this matter, are generally better than their second: their natural Notions better than those refin’d by Study, or Consultation with Casuists. According to common Speech, as well as common Sense, Honesty is the best Policy: But according to refin’d Sense, the only well-advis’d Persons, as to this World, are errant Knaves; and they alone are thought to serve themselves, who serve their Passions, and indulge their loosest Appetites and Desires.—Such, it seems, are the Wise, and such the Wisdom of this World!” (SHAFTESBURY, **Sensus communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour**. Ed. cit., p. 83.)

<sup>155</sup> HUTCHESON, Francis. **Essay on the Nature and Conduct of Passions and Affections, with illustrations of the Moral Sense**. 4ª ed. Londres: W. Innys et. alii., 1754. A ideia de um “senso moral das ações e afeições humanas” será, depois, retomada e desenvolvida por Adam Smith, um discípulo de Hutchenson. Cfr.: SMITH, Adam. **The Theory of Moral Sentiments; or An Essay towards an analysis of the principles by which men naturally judge concerning the conduct and charater, first of their neighbours, and then of themselves**. 11ª ed. Londres: Cadell & Davies, 1812.

<sup>156</sup> BURKE, Edmund. **A Philosophical Enquiry into the origin o our ideas of the Sublime and Beautiful**. 4ª ed. Londres: R. and J. Dodsley, 1764.

<sup>157</sup> “The motive of this new current of common sense philosophy is not epistemological, but ethical and aesthetic. The authors, appreciative of the humanist tradition of ancient Romans such as Marcus Aurelius and Seneca, are concerned about the possibility of its being abandoned through the importance being given to the “clear and distinct” conclusions of Descartes’ method. They adhere to the Roman Stoic notion of common sense as an intrinsic component of educated human behaviour, necessary to the creation of a sense of community, a natural tact which these English philosophers describe as a ‘sense’”. (SLATERRY, William J. **The logic of truth**. Ed. cit., p. 69.)

<sup>158</sup> Reid cita e analisa a obra de Buffier especialmente em seu Ensaio VI, *Sobre o Juízo*, em um capítulo dedicado ao senso comum. Cfr.: REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. Cambridge: Edited by James Walker. Third Edition, pp. 349-363.

Reid utiliza várias expressões para se referir ao senso comum: “first principles, principles of common sense, common notions, self-evident truths.” E evoca também as noções de “*naturae judicium*” e “*judicia communibus hominum sensibus infixum*”, de Cícero; além de “*natural knowledge*”, “*fundamental reason*” e, é claro, “*common sense*.”<sup>159</sup>

Nada obstante o uso do termo “noções”, é preciso destacar que os princípios do senso comum não são apresentados por Thomas Reid como ideias. Em verdade, na sua obra principal, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*,<sup>160</sup> originalmente publicada em 1764, depois de quarenta anos de elaboração, Reid, se refere assim às “ideias”, com uma crítica irônica ao ideal metodológico cartesiano:

As ideias parecem ter algo em sua natureza que é contrário a outras existências. Elas foram introduzidas na filosofia no humilde papel de imagens ou representações das coisas; e nesse papel elas pareciam ser não só inofensivas, mas admiravelmente úteis para explicar as operações do entendimento humano; Mas desde que os homens começaram a raciocinar clara e distintamente sobre elas, as ideias paulatinamente suplantaram seus constituintes e minaram a existência de tudo, exceto delas mesmas.<sup>161</sup>

De fato, ao analisar a noção de “simples apreensão”, que ele descreve como o ato de pensar ou imaginar uma sensação desacompanhado de qualquer crença a seu respeito,<sup>162</sup> Reid sintetiza toda a sua crítica ao idealismo e, ao mesmo tempo, explicita o *status* lógico que ele atribui aos princípios do senso comum:

O sistema idealista (...) nos ensina que a primeira operação da mente, no que concerne às ideias, é a simples apreensão; isto é, a concepção direta de uma coisa, despida de qualquer crença a seu respeito; e que depois de chegarmos a essas simples apreensões, comparando-as umas às outras, nós perceberíamos o acordo ou desacordo entre elas; e que este acordo ou desacordo de ideias é o que nós chamamos de crença, juízo ou conhecimento. Agora, tudo isso me parece ficção, sem qualquer fundamento na natureza: porque todos reconhecem que a sensação deve anteceder a memória e a imaginação, e, portanto, segue-se necessariamente que a apreensão acompanhada de crença e, portanto, de conhecimento, deve anteceder a simples apreensão, ao menos no assunto de que estamos tratando. De sorte que, aqui, em vez de dizer que a crença, ou conhecimento, vem da comparação de simples apreensões, nós devemos dizer que a simples apreensão é feita a partir da resolução e da análise de um juízo natural

<sup>159</sup> REID, Thomas. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Ed. cit., p. 366.

<sup>160</sup> REID, Thomas. *An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense*. Glasgow: W. Falconer, 1819.

<sup>161</sup> “Ideas seem to have something in their nature unfriendly to other existences. They were first introduced into philosophy in the humble character of images or representatives of things; and in this character they seemed not only to be inoffensive, but to serve admirably well for explaining the operations of the human understanding. But since men began to reason clearly and distinctly about them, they have by degrees supplanted their constituents, and undermined the existence of everything but themselves.” (REID, Thomas. *An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense*. Ed. cit., p. 60, Tradução livre do original.)

<sup>162</sup> Here then a sensation, a smell for instance, may be presented to the mind three different ways: it may be smelled, it may be remembered, it may be imagined or thought of. In the first case, it is necessarily accompanied with a belief of its present existence; in the second, it is necessarily accompanied with a belief of its past existence; and in the last, it is not accompanied with belief at all, but is what the logicians call a *simple apprehension*. (REID, Thomas. *An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense*. Ed. cit., p. 49.)

originário. E que ocorre com essas operações mentais, nesse caso, o mesmo que ocorre com os corpos naturais, que são de fato compostos por princípios ou elementos simples: A natureza não os exhibe separadamente, para que sejam por nós integrados; ela os exhibe misturados e integrados em corpos concretos, e só pela ciência e pela análise química eles podem ser isolados.<sup>163</sup>

Em outras palavras, Reid afirma que a simples apreensão é o resultado de um processo de depuração intelectual, e que, portanto, é antecedida necessariamente pela própria sensação e por sua fixação na memória. Para utilizar um exemplo, a sensação do odor de uma rosa é acompanhada pela crença espontânea de sua presença real, e a lembrança dessa sensação é acompanhada de uma crença espontânea de sua presença real em um momento passado. Assim, a simples apreensão, entendida como a concepção ideal (conceitual) de uma sensação, desprendida de qualquer juízo a seu respeito (até mesmo de um juízo de existência), não decorre imediatamente da percepção sensível, mas de um processo de depuração que constitui a passagem da realidade à idealidade, abstraindo-se os “juízos naturais originários” que, em rigor, acompanham a experiência concreta.<sup>164</sup>

É esse, então o estatuto lógico que Reid atribui aos princípios do senso comum: são *juízos* naturais e espontâneos, e não conceitos ideais ou percepções sensíveis. Esses juízos não são o resultado de um raciocínio. Muito ao contrário, todo e qualquer raciocínio deve se basear neles.<sup>165</sup>

---

<sup>163</sup> “The ideal system (...) teaches us that the first operation of the mind about its ideas is simple apprehension; that is, the bare conception of a thing without any belief about it; and that after we got simples apprehensions, by comparing them together, we perceive agreements or disagreements between them; and that this perception of the agreement or disagreement of ideas, is all that we call belief, judgment or knowledge. Now this appears to me to be all fiction, without any foundation in nature: for it is acknowledge by all, that sensation must go before memory and imagination; and hence it necessarily follows, that apprehension accompanied with belief and knowledge must go before simple apprehension, at least in matters we are now speaking of. So that here, instead of saying, that the belief or knowledge is got by putting together and comparing the simple apprehensions, we ought rather to say, that the simple apprehension is performed by resolving and analysing a natural and original judgment. And it is with the operations of the mind, in this case, as with natural bodies, which are indeed compounded of simple principles or elements. Nature does not exhibit these elements separate, to be compounded by us; she exhibits them mixed and compounded in concrete bodies, and it is only by art and chemical analysis that they can be separated.” (REID, Thomas. **An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense**. Ed. cit., pp. 52-53. Tradução livre do original.)

<sup>164</sup> “Reid ha il merito de individuare molto bene la scelta gnoseologica che è alla base di ogni forma de razionalismo: la scelta di privilegiare l’idea (il concetto, l’universale), quella forma o momento della conoscenza astrattiva chi gli scolatici chiamarono *simplex apprehensio* e che Reid – chiamandola con quel nome classico – mostra di valutare esattamente per quello che è e per quello che non è. L’idea non è il giudizio; il tomismo (...) stabilisce che la *simplex apprehensio* non esprime la verità delle cose (il loro *esse*, il loro *actus*) se non nell’ambito del giudizio, luogo proprio della verità come affermazione di presa di coscienza della realtà. Reid (...) arriva da sé alla medesima conclusione e sostiene con forza che il giudizio non è una mera ‘associazione de idee’, un rapporto tra concetti: è una conoscenza qualitativamente diversa e superiore alla semplice astrazione di un’essenza generica.” (LIVI, Antonio. **Il senso comune tra razionalismo e scetticismo**: Vico, Reid, Jacobi, Moore. *ed. cit.*, p. 80)

<sup>165</sup> “All reasoning must be grounded upon truths which are known without reasoning. In every branch of real knowledge there must be first principles whose truth is known intuitively, without reasoning, either probable or demonstrative. They are not grounded on reasoning, but all reasoning is grounded on them.” (REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. Ed. cit., p. 437. Tradução livre do original.)

A verdade desses princípios do senso comum, ainda que não demonstrável por um raciocínio, impõe-se nas preocupações práticas da vida cotidiana, de sorte que, ainda que se queira assumir, no plano teórico, uma posição cética, na vida comum esses princípios serão sempre admitidos como verdadeiros, e tudo aquilo que lhes for manifestamente contrário, como absurdo.<sup>166</sup>

A crítica que Reid dirige às filosofias construídas sobre a herança cartesiana é exatamente essa: afastando-se do senso comum, assumiram arbitrariamente pressupostos absurdos. Assim diz o autor:

Pode-se observar que os defeitos e máculas da filosofia da mente que recebemos, que mais a tem exposto ao desprezo e ao ridículo dos homens sensíveis, devem-se principalmente a isto: que os adeptos dessa filosofia, movidos por um natural preconceito em seu favor, se têm esforçado para estender sua jurisdição além de seus justos limites, e para estabelecer o seu domínio sobre os princípios do senso comum. (...) Nessa desigual competição entre o senso comum e a filosofia, a última ficará sempre com a desonra e a derrota, e não poderá prosperar enquanto essa rivalidade não for superada, enquanto essa intrusão superada, e uma cordial amizade não for restaurada: pois, em verdade, o senso comum não deve nada à filosofia, e não precisa da sua ajuda. Mas, ao contrário, a filosofia, (se eu posso utilizar outra metáfora) tem nos princípios do senso comum sua única raiz.<sup>167</sup>

Apesar da assertividade dessas proposições, a filosofia do senso comum de Thomas Reid apresenta ao menos dois problemas patentes.

Em primeiro lugar, em nenhum momento de sua obra o autor apresenta um rol taxativo de tais princípios, apresentando-os sempre de modo indireto e exemplificativo.<sup>168</sup> Em segundo, Reid não oferece um método distinguir a evidência natural do senso comum da pseudo-evidência das construções culturais, sociais e linguísticas.<sup>169</sup>

<sup>166</sup> REID, Thomas. **An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense**. Ed. cit., p. 59.

<sup>167</sup> “It may be observed, that the defects and blemishes in the received philosophy concerning the mind, which have most exposed it to the contempt and ridicule of sensible men, have chiefly been owing to this; –that the votaries of this philosophy, from a natural prejudice in her favour, have endeavoured to extend her jurisdiction beyond its just limits, and to call to her bar the dictates of Common Sense (...). In this unequal contest betwixt Common Sense and Philosophy, the latter will always come off both with dishonour and loss; nor can she ever thrive till this rivalry is dropt, these encroachments given up, and a cordial friendship restored: for, in reality, Common Sense holds nothing of Philosophy, nor needs her aid. But, on the other hand, Philosophy, (if I may be permitted to change the metaphor) has no other root but the principles of Common Sense.” (REID, Thomas. **An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense**. Ed. cit., pp. 31-32. Tradução livre do original.)

<sup>168</sup> Ainda assim é possível tentar sintetiza-los da seguinte forma, de conformidade com a proposta de Nicholas Wolterstorff: Os objetos sobre os quais atua a percepção são exteriores, independentes de nossa mente e espacialmente localizados; É uma condição necessária para perceber um objeto exterior que a presença desse objeto cause uma imediata (não-inferencial) crença na sua existência e uma concepção a seu respeito; A estrutura perceptiva humana é constituída de tal modo que a presença de um objeto causa imediatamente um sensação que, por sua vez, causa uma crença e uma concepção a respeito do objeto percebido; A sensação pode causar – e frequentemente causa - uma crença e uma concepção mesmo sem que o sujeito tenha se atentado devidamente para a sensação. Cfr.: WOLTERSTORFF, Nicholas. **What sort of Epistemological Realist was Thomas Reid?** In *Journal of Scottish Philosophy*, Edimburgo: Edimburgh University Press, 2006, nº. 4, vol. 2, pp. 111-112.

<sup>169</sup> GILSON, Etienne. **Modern Philosophy**. Nova York: Randam House, 1966, vol. I, p. 32.

Mais do que isso, como destaca William J. Slattery, Reid é incapaz de justificar sua posição, limitando-se a afirmar a “evidência” dos princípios do senso comum.<sup>170</sup> Trata-se, portanto, de um conjunto indefinido de juízos que não guarda sua própria justificação. Evidentemente, então, esses princípios do senso comum não podem desempenhar a função epistêmica que o filósofo lhes imputa.

A despeito disso, a obra de Reid exerceu uma significativa influência histórica, não apenas pela constituição da chamada escola escocesa do senso comum, com seus discípulos James Oswald, James Beattie, Thomas Brown, William Hamilton e George Campbell, mas por sua grande penetração na filosofia política americana,<sup>171</sup> e, até mesmo, na filosofia francesa, através de Victor Cousin.<sup>172</sup>

### 1.3.4 *Giambattista Vico*

É com Giambattista Vico que a filosofia moderna do senso comum encontra seu ponto culminante. Ainda assim, dada a grandeza e a originalidade de Vico, a relevância que a noção de senso comum assume em seu pensamento pode passar despercebida em uma primeira aproximação, especialmente porque, ao contrário do que ocorre nas obras de Claude Buffier e Thomas Reid, “o senso comum jamais assume, em Vico, a forma explícita de um discurso temático.”<sup>173</sup>

Contudo, deslindar o sentido e a importância dessa noção é fundamental não apenas para um estudo da filosofia moderna do senso comum, mas também para uma compreensão unitária e orgânica da obra do filósofo napolitano, na medida em que, a noção de senso comum é uma chave hermenêutica que unifica e consolida uma obra assistemática e dispersa.<sup>174</sup>

---

<sup>170</sup> “He does not identify those judgments of common sense that are absolutely undoubtable because they are critically justifiable but is satisfied with epistemic probability provided by mere generalizations resulting from empirical observation of psychological, socio-cultural and linguistic phenomena. Reid, without justifying his position, merely states that the “evidence” of common sense self-evident principles always precedes rational conclusions, and that any man of average intelligence immediately assents to them as soon as he understands their terms. On account of this defect, Reid’s philosophy of common sense is unable to state the principles that would enable man to distinguish between true and false “common sense” (socio-cultural opinions) and to identify whether or not a philosophy is constructed on the principles of authentic realism.” (SLATERRY, William J. **The logic of truth**. Ed. cit., p. 89.)

<sup>171</sup> SEGRETT, Scott Philip. **America and the Political Philosophy of Common Sense**. Columbia: University of Missouri Press, 2010.

<sup>172</sup> ETCHEGARAY, Claire. **Sens Commun et philosophie écossaise chez Victor Cousin**. In « Philosophie Française et Philosophie Écosaise. Elisabetta Arosio et Michel Malherbe (orgs.) Paris: J. Vrin, 2007 pp. 95-136.

<sup>173</sup> “Il senso comune non assume mai in Vico la forma esplicita di un discorso tematico (...)” (MODICA, Giuseppe. **La filosofia del “senso comune” in Giambattista Vico**. Caltanissetta: Salvatore Sciascia Editore, 1984, p. 11, Tradução livre do original.)

<sup>174</sup> “El sentido común es una clave fundamental para entender la filosofía viquiana. En un pensamiento ecléctico, ingenioso y asistemático, la noción de sentido común consolida y unifica la enorme dispersión de sus ideas. El término «sentido común» aparece en todas sus obras y se transforma al ritmo de la evolución del pensamiento de su autor. Sin embargo, Vico apenas se detiene en su análisis y estudio. Lo considera una realidad fundamental,

Diante disso, cumpre destacar que Vico utiliza a expressão “senso comum” – objeto de nosso levantamento histórico – tanto em sua forma latina, “*sensus communis*”, quanto na língua italiana, “senso comune”. De fato, essa noção perpassa toda sua obra, desde as *Orazioni Inaugurali*<sup>175</sup> até seu *opus magnum*, *Pincipij di Scienza Nuova d’attorno alla comune origine della nazione*,<sup>176</sup> na qual apresenta uma nova metafísica da história humana e das civilizações. Mas o significado de que se reveste essa expressão não é estanque. Ao contrário, ao longo desse trajeto o conceito viquiano de senso comum torna-se cada vez mais completo – e concreto.

De fato, nas primeiras obras de Vico o senso comum cumpre uma função precipuamente prática e retórica, e não propriamente epistêmica: “*sensus communis, ut prudentiae, ita eloquentiae regula est*”.<sup>177</sup> Nesse sentido, o senso comum não está vinculado ao verdadeiro, mas ao verosímil: “*Ut autem scientia a veris oritur, error a falsis; ita a verisimilibus gignitur sensus communis.*”<sup>178</sup>

Sua função, com efeito, é a de critério da *recta ratio agibilium*, ligando-se, consoante lição clássica de Santo Tomás de Aquino, à razão prática.<sup>179</sup> É também o substrato a partir do qual se deve argumentar, na medida em que expressa “*quod homines communiter sentiunt*”.<sup>180</sup> Aproxima-se, desse modo, do sentido que a expressão “*sensus communis*” recebe em Lorenzo Valla e Juan Luis Vives.<sup>181</sup>

Apesar disso, tratava-se ainda de um conceito demasiadamente vago e, de rigor, inconsistente.

---

indudable, suficientemente constatada por la historia.” (MUÑOZ, Josemaría Pastor. **El sentido común en Vico**. Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra. Pamplona, 1995, p. 91.)

<sup>175</sup> VICO, Giambattista. **Le orazioni inaugurali**. Edição crítica eletrônica de Leonardo Pica Ciamarra, 2005. Disponível online no endereço: [www.ispf.cnr.it/ispf-lab](http://www.ispf.cnr.it/ispf-lab). Último acesso em 14 de agosto de 2016.

<sup>176</sup> VICO, Giambattista. **Ciência Nova**. Tradução portuguesa de Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

<sup>177</sup> VICO, Giambattista. **De nostri temporis studiorum ratione**. Edição crítica eletrônica de Leonardo Pica Ciamarra, 2012, p. 15. Disponível online no endereço: [http://www.ispf-lab.cnr.it/2012\\_1-2\\_101.pdf](http://www.ispf-lab.cnr.it/2012_1-2_101.pdf). Último acesso em 14 de agosto de 2016. Em um breve comentário a essa definição, Hans-Georg Gadamer põe em relevo a referência de Vico ao ideal humanístico da *eloquentia*, que significa “dizer o que é correto, ou seja, o que é verdadeiro, e não somente: a arte de falar, a arte de dizer bem alguma coisa.” (GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução portuguesa de Flávio Paulo Meurer. 3ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, n.º 25, p. 61).

<sup>178</sup> VICO, Giambattista. **De nostri temporis studiorum ratione**. Ed. cit., p. 15.

<sup>179</sup> Cfr.: S. Th., II-II, q47, a2.

<sup>180</sup> VICO, Giambattista. **De nostri temporis studiorum ratione**. Ed. cit., p. 23

<sup>181</sup> “Vico prende la sua nozione di senso comune da Lorenzo Valla e da Juan Luis Vives, cioè, dall’umanesimo cristiano del Cinquecento europeo.” (LIVI, Antonio. **Il senso comune tra razionalismo e scetticismo: Vico, Reid, Jacobi, Moore**. ed. cit., p. 67.) John D. Schaeffer, no entanto, destaca a possível influência do Conde de Shaftesbury na utilização da expressão *sensus communis* pelo filósofo napolitano: “Shaftesbury visited Naples in his youth and returned there to spend his last days before dying of asthma in 1713. By the time of his death Shaftesbury’s *Characteristicks* may have been known in Naples, including his essay on Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour. Furthermore, Vico is reputed to have visited Shaftesbury at his palazzo and to have frequented the Valleta circle.” (SCHAEFFER, John D. **Sensus Communis: Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism**. Durham: Duke University Press, 1990, p. 41.)

Apenas nas sucessivas edições da *Ciência Nova* a noção viquiana de senso comum encontrou seu desenvolvimento definitivo, de notável importância não apenas ética, mas também, e sobretudo, gnosiológica:

O arbítrio humano, de sua natureza muito incerto, certifica-se e determina-se com o senso comum dos homens acerca das necessidades ou utilidades humanas, que são as duas fontes do direito natural das gentes.  
O senso comum é um juízo sem reflexão alguma, comumente sentido por toda uma ordem, por um povo, por toda uma nação ou por todo o gênero humano.<sup>182</sup>

A adequada compreensão desse conceito, entretanto, depende de sua contextualização na metafísica da história de Giambattista Vico.

A *Ciência Nova* decorre de três princípios universais que são assim expostos pelo filósofo: “que existe a Providência divina, que se devem moderar as paixões humanas e torná-las virtudes humanas, e que as almas humanas sejam imortais.”<sup>183</sup>

Esses princípios são naturais no sentido de que não são conhecidos pela ação da vontade humana, mas se impõe naturalmente ao homem. São princípios da ciência se tomados como dignidades,<sup>184</sup> mas, como expressão do saber compartilhado por todos os homens, são o conteúdo mesmo do senso comum.<sup>185</sup>

De todo modo, essas três verdades se manifestam em três costumes humanos, “eternos e universais como os primeiros três princípios desta *Ciência*”: da ação providencial divina advém a religião; do dever de moderar as paixões e estimular as virtudes, o matrimônio e, conseqüentemente, a constituição da família; e da eternidade da alma, o sepultamento dos mortos.<sup>186</sup>

Com esses três costumes, portanto, as verdades do senso comum ganham uma expressão social. Mais do que isso, passam a configurar a própria sociedade e suas instituições na medida em que funcionam como as fontes do “do direito natural das gentes”.<sup>187</sup> É justamente na prática desses costumes que o senso comum, “nascosto nel fondo dell’umana mente”<sup>188</sup>, se manifesta na história.

<sup>182</sup> VICO, Giambattista. *Ciência Nova*. Dignidades XI e XII. Ed. Cit., p. 111.

<sup>183</sup> VICO, Giambattista. *Ciência Nova*. Dignidade V. Ed. Cit., p. 108.

<sup>184</sup> Vico, em conformidade com a linguagem técnica da teologia medieval, emprega o termo “dignidade” com o sentido de axioma.

<sup>185</sup> MUÑOZ, Josemaría Pastor. *El sentido comun en Vico*. Ed. cit., p. 41.

<sup>186</sup> VICO, Giambattista. *Ciência Nova*. § 333. Ed. Cit., pp. 172-173.

<sup>187</sup> “El sentido común es el origen del derecho natural. Mediante la religión se realiza un pacto entre Dios y los hombres; por el matrimonio, el pacto entre los hombres; y con las sepulturas el pacto con los antepasados. De esta triple alianza se origina la familia primero, la sociedad civil después. La idea de pacto resalta la libertad de Dios y de los hombres en el origen de la religión y de las demás instituciones naturales.” (MUÑOZ, Josemaría Pastor. *El sentido comun en Vico*. Ed. cit., p. 95.)

<sup>188</sup> VICO, Giambattista. *Scienza Nuova Prima*. I, 1,8. Nápoles: Tipografia Masi, 1817, p. 9.

É muito significativo que Vico se refira ao senso comum como um conhecimento escondido no fundo da mente humana, na medida em que isso denota que os princípios que o compõem podem ser ignorados ou até explicitamente negados por determinados homens, mas, que sendo naturais e universais, esses princípios não podem ser apagados por completo, permanecendo sempre na mente humana, ainda que em estado latente.

Justamente em razão dessa debilidade do conhecimento humano, a manifestação social do senso comum é imprescindível e, por isso, essas três tradições – a religião, o matrimônio e o sepultamento dos mortos – “devem ser santissimamente conservadas (...) para que o mundo não se enfureça e se torne de novo selvagem.”<sup>189</sup>

Por isso Vico atribui ao senso comum a função de determinar o arbítrio humano. Seus princípios dão à ação humana um sentido de fim, transmutando o simples arbítrio em verdadeira liberdade.

Do ponto de vista gnosiológico, cumpre ressaltar especialmente o fato de que Vico define o senso comum como um “juízo sem reflexão”.

Na medida em que se expressa na forma lógica de um juízo, é inegável que senso comum possui uma natureza intelectual. Seu conteúdo específico são os três princípios da ciência nova: a existência e a providência de Deus; o dever de moderar as paixões e estimular as virtudes; e a imortalidade da alma. Refere-se, portanto, às verdades essenciais para a vida humana.<sup>190</sup>

Ora, esses princípios da ciência que compõem o senso comum são princípios justamente porque exurgem espontaneamente do contato direto da inteligência humana com a realidade, ou seja, porque advém da experiência do real. Se derivassem de um raciocínio – é dizer, se dependessem de reflexão – seria possível remetê-los a outros fundamentos (ou critérios), e, então, não seriam verdadeiramente princípios.

É preciso ter claro, neste ponto, o caráter intelectual da experiência.<sup>191</sup> O senso comum não é um critério irracional que, por não ser reflexivo, depende exclusivamente dos sentidos. É impossível, na experiência humana, cindir radicalmente o conhecimento em categorias, opondo o sensível ao intelectual, porque o sujeito do conhecimento não é nem os sentidos nem o intelecto, mas o homem, que conhece através de ambos. Assim, como ressalta Pastor Muñoz,

---

<sup>189</sup> VICO, Giambattista. *Ciência Nova*. § 333. Ed. Cit., p. 173.

<sup>190</sup> LIVI, Antonio. *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo*: Vico, Reid, Jacobi, Moore. ed. cit., p. 67.

<sup>191</sup> “Vico’s semantic of common sense is in radical opposition to that of Descartes whose *bon sens* is merely a psychological category without any epistemic quality, manifesting the Cartesian denial of the certainty of the human experience through the *doute méthodique* and its replacement by the subjective certitudes of the *cogito*.” (SLATERRY, William J. *The logic of truth*. Ed. cit., p. 78.)

“Vico realiza una síntesis de experiencia y razón. Va más allá de los límites del empirismo y del racionalismo.”<sup>192</sup>

Portanto, no âmbito da antropologia filosófica viquiana, o senso comum expressa a um só tempo a grandeza e a miséria da inteligência humana: de um lado, é impossível demonstrá-lo com os instrumentos de que a razão dispõe, de outro, é um conhecimento que se impõe naturalmente, e é em sua certeza que todos os demais conhecimentos podem encontrar arnês.

A especial valência epistêmica do senso comum decorre, então, do fato de que não há nenhuma instância noética superior a ele, a partir da qual seja possível demonstrá-lo ou infirmá-lo. Em síntese, a noção de senso comum de Giambattista Vico é uma expressão dos limites da razão humana.

Por tudo isso, Antonio Livi destaca a importância da filosofia do senso comum de Giambattista Vico como uma “filosofia do limite”<sup>193</sup>, contrária às pretensões de onipotência da razão, e Benedetto Croce apresenta a gnosiologia viquiana como uma “gnoseologia dell’umilità”, opondo-a à “gnoseologia della superbia” de René Descartes.<sup>194</sup>

Conjugam-se, na noção viquiana do senso comum, uma dimensão subjetiva – na medida em que se trata de um conhecimento natural e universal, que se impõe a todos os homens –, uma dimensão objetiva – na medida em que o senso comum tem um conteúdo definido e se expressa em costumes sociais – e, finalmente, uma dimensão principiológica – na medida em que exsurge como um juízo sem reflexão que serve de critério de validade para qualquer outro conhecimento.

Nela, portanto, encontram-se sintetizadas e articuladas as três ideias fundamentais contidas nos conceitos antigos e medievais que apresentamos como antecedentes históricos da noção moderna de senso comum.

Historicamente, no entanto, se comparada à obra de Reid, a noção viquiana de senso comum exerceu uma influência menos difusa, ainda que tenha sido decisiva na formação intelectual de alguns filósofos de grande relevo – inclusive para a filosofia do direito – como Antonio Rosmini, Giuseppe Capograssi, Friederich Heinrich Jacobi e Hans George Gadamer.

<sup>192</sup> MUÑOZ, Josemaría Pastor. **El sentido comun en Vico**. Ed. cit., p 47.

<sup>193</sup> Ciò che rende la filosofia di Vico straordinariamente importante dal punto di vista della filosofia del senso comune è il fatto che essa utilizza davvero e appieno la ragione proprio per costruire – a differenza di ogni razzionalismo, sia quello che lo precede, cartesiano e spinoziano, sia quello hegeliano, che la segue – una “filosofia del limite” della ragione, una filosofia contraria alla pretesa di tutto comprendere e di tutto spiegare. (LIVI, Antonio. **Il senso comune tra razzionalismo e scetticismo: Vico, Reid, Jacobi, Moore**. ed. cit., p. 63.)

<sup>194</sup> CROCE, Benedetto. **La filosofia de Giambattista Vico**. 4ª ed. Bari: Laterza, 1980, p. 27.

### 1.3.5 Immanuel Kant

A tendência solipsista do racionalismo cartesiano atinge, em Kant, sua máxima expressão. O filósofo de Königsberg estabelece sobre todo o pensamento posterior o primado do problema crítico,<sup>195</sup> a tal ponto que, como afirma Antonio Livi, “tutto l’Ottocento e tutto il Novecento, sia in Europa sia in Americana, sono un concerto di variazioni sui temi kantiani.”<sup>196</sup>

Não é possível, no entanto, no âmbito deste estudo, desvelar todos os aspectos da obra de Kant, sendo bastante para nossa finalidade apontar que sua filosofia está edificada justamente sobre o primado da dúvida a respeito da validade do conhecimento humano, contra a qual Buffier, Reid e especialmente Vico, arguíram o valor epistêmico do senso comum.

Tomemos como nosso guia, nesta brevíssima aproximação, o filósofo espanhol José Ortega y Gasset, que teve sua primeira morada intelectual no pensamento kantiano, que “durante diez años (...) ha sido a la vez mi casa e mi prisión.”<sup>197</sup>

Ortega y Gasset descreve assim a estrutura desse pensamento:

Kant não se pergunta o que é a realidade, o que são as coisas, o que é o mundo. Pergunta-se, ao contrário, como é possível ter conhecimento da realidade, das coisas, do mundo. É uma mente que dá as costas ao real e se ocupa de si mesma. Esta tendência do espírito de se contorcer sobre si mesmo não era nova, mas característica de um estilo geral de filosofia que começa no Renascimento. A peculiaridade de Kant está em tê-la levado até sua forma extrema essa desatenção com o universo. Com um radicalismo audacioso retira da metafísica todos os problemas concernentes à realidade, ou ontológicos, e preserva apenas o problema do conhecimento. Não lhe importa saber, mas saber se sabe. Dito de outro modo: mais do que saber, o importante é não errar.<sup>198</sup>

Essa postura – em si mesma sumamente artificial – encontra-se tão profundamente assinalada na mentalidade moderna que uma disposição que lhe seja contrária parece, depois de Descartes e Kant, estranha e ingênua, na medida em que se abre à realidade com confiança e aceita o testemunho da própria experiência, sem acercar-se das precauções metodológicas ditadas pelos mestres da suspeita.

<sup>195</sup> CARVALHO, Olavo de. **Kant e o primado do problema crítico**. Apostila do “Seminário de Filosofia.” Rio de Janeiro: 1996. Disponível online no endereço: <http://www.olavodecarvalho.org/apostilas/kant.htm#nota1>. Último acesso em 5 de agosto de 2016;

<sup>196</sup> “Todo o século XIX e todo o século XX, tanto na Europa quanto da América, são um concerto de variações sobre temas kantianos.” (LIVI, Antonio. **Tommasso d’Aquino: il futuro del pensiero cristiano**. Milão: Mondadori, 1997, p. 7. Tradução livre do original.)

<sup>197</sup> ORTEGA Y GASSET, Jose. **Kant – Hegel – Scheler**. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 13.

<sup>198</sup> “Kant no se pregunta qué es la realidad, qué son las cosas, qué es el mundo. Se pregunta, por el contrario, cómo es posible el conocimiento de la realidad, de las cosas, del mundo. Es una mente que se vuelve de espaldas a lo real y se preocupa de sí misma. Esta tendencia del espíritu a una torsión sobre sí mismo no era nueva, antes bien, caracteriza el estilo general de filosofía que empieza en el Renacimiento. La peculiaridad de Kant consiste en haber llevado a su forma extrema esa despreocupación por el universo. Con audaz radicalismo desaloja de la metafísica todos los problemas de la realidad u ontológicos y retiene exclusivamente el problema del conocimiento. No le importa saber, sino saber si se sabe. Dicho de otra manera, más que saber le importa no errar.” (ORTEGA Y GASSET, Jose. **Kant – Hegel – Scheler**. Ed. cit., p. 16. Tradução livre do original.)

Mais uma vez, seguimos Ortega y Gasset:

E, no entanto, outras épocas tiveram uma sensibilidade muito diferente. A filosofia grega e medieval era uma ciência do ser, e não do saber. O homem antigo parte desde logo, sem qualquer suspeita, à caça do real. O problema do conhecimento não era uma questão preliminar, mas, pelo contrário, um tema subalterno. Essa inquietação inicial e primária da alma moderna, que leva-a a perguntar-se insistentemente como é possível a verdade, seria incompreensível para um pensador antigo. Nem mesmo Platão, que ao lado de César e de Santo Agostinho, é o homem antigo mais próximo da modernidade, agitava-se com a questão de saber se a verdade é possível. Parecia-lhe de tal modo inquestionável a ação da mente humana em direção à verdade que a pergunta que o inquietava era justamente a oposta: como é possível o erro?<sup>199</sup>

A abertura à realidade é, com efeito, o oposto da filosofia kantiana, que parece definitivamente marcada pela preocupação de descrever os limites do conhecimento humano, a ponto de transformá-lo em seu único objeto.

Ora, como já apontamos, a questão dos limites da razão humana aparece também em Giambattista Vico. Mas para o filósofo napolitano essa questão surge em um contexto propriamente metafísico, na medida em que “os limites da razão já contêm o conhecimento metafísico da ‘coisa em si’, porque pressupõem o ‘senso comum’, verdadeiro conhecimento do mundo, de si mesmo e de Deus, ainda que com toda a carga de obscuridade e incerteza devida à condição humana.”<sup>200</sup> Para Kant, por sua vez, o problema dos limites do conhecimento é o contexto mesmo de toda sua reflexão.

Com efeito, o estímulo fundamental da filosofia crítica é a tentativa de conciliar a crença no valor absoluto da física newtoniana com as objeções de David Hume ao valor do conhecimento empírico, que ele considerava inescapáveis.<sup>201</sup>

<sup>199</sup> “Y, sin embargo, otros tiempos han sentido de muy otra manera. La filosofía griega y medieval fue una ciencia del ser y no del conocer. El hombre antiguo parte, desde luego, sin desconfianza alguna, a la caza de lo real. El problema del conocimiento no era una cuestión previa, sino, por el contrario, un tema subalterno. Esta inquietud inicial y primaria del alma moderna, que le lleva a preguntarse una y otra vez si será posible la verdad, hubiera sido incomprendible para un meditador antiguo. El propio Platón, que es, con César y San Agustín, el hombre antiguo más próximo a la modernidad, no sentía curiosidad alguna por la cuestión de si es posible la verdad. De tal suerte le parecía inquestionable la actitud de la mente para la verdad, que su problema era el inverso y se pregunta una vez y otra; ¿Cómo es posible el error?” (ORTEGA Y GASSET, Jose. **Kant – Hegel – Scheler**. Ed. cit., pp. 17-18. Tradução livre do original.)

<sup>200</sup> “i ‘limiti della ragione’ contengono già la conoscenza metafisica della ‘cosa in sé’, perché pressuppongono il ‘senso comune’, vera conoscenza del mondo, di sé e di Dio, anche se con tanta oscurità e tante incertezze dovute alla condizione umana.” (LIVI, Antonio. **Il senso comune tra razionalismo e scetticismo**: Vico, Reid, Jacobi, Moore. ed. cit., p. 64. Tradução livre do original.)

<sup>201</sup> “Kant has, therefore, settled to his own satisfaction the problems raised by Hume. Newtonian physics postulates the uniformity of Nature. But experience is incapable of proving the uniformity of Nature. It cannot show that the future will resemble the past, in the sense of showing that there are universal and necessary laws of Nature. But while Hume contented himself with observing that we have a natural belief in the uniformity of Nature and with attempting to give a psychological explanation of this belief, Kant attempted to prove this uniformity. As he agreed with Hume that it cannot be proved by empirical induction, he argued that it follows from the fact that Nature, as the complex of objects of possible experience, must conform to the *a priori* conditions of objective experience. It is this fact which enables us to know *a priori* certain truths which lie at the foundation of Newtonian physics.” (COPLESTON, Frederick Charles. **A history of philosophy**. Nova York: Doubleday, 1994. Vol. VI, pp. 267-268.)

A física de Isaac Newton exsurgia então como modelo insuperável de racionalidade e como perfeita descrição das leis que regiam o mundo natural. O impacto intelectual que esse modelo científico exerceu sobre todo o Ocidente pode ser sintetizado no epitáfio escrito por Alexander Pope por ocasião da morte do físico inglês: “Nature and Nature’s Laws lay hid in night; God said ‘Let Newton be!’ and all was light.”<sup>202</sup>

Porém, as características desse sistema científico – mecanicista, necessário e não-finalista – pareciam criar dificuldades consideráveis para a metafísica, especialmente no que concerne à justificação da liberdade humana e à teologia natural. Ao mesmo tempo, as objeções humanas pareciam proclamar a impossibilidade de se construir um tal sistema.

Para resolver essas dificuldades, Kant, como Descartes antes dele, voltará sua atenção para a metafísica, “o teatro destas disputas infundáveis.”<sup>203</sup> Mas não para aplicar às questões metafísicas uma metodologia científica de inspiração matemática, e sim para demonstrar a impossibilidade de fazê-lo.

Para tanto, Kant estabelece a célebre distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos.<sup>204</sup> Os primeiros, esteados no princípio da não-contradição, são resultado da decomposição analítica do próprio sujeito da proposição, de tal modo que o predicado não acrescenta nenhum conhecimento novo a seu respeito, mas apenas explicita algo que, *a priori*, já estava contido em sua própria definição.

Os juízos sintéticos, por sua vez, são aqueles em que o predicado acrescenta um dado verdadeiramente novo ao sujeito. Esse dado novo, em princípio, deve advir da experiência, consolidando-se em um juízo *a posteriori*.

O problema é que a experiência sensível é sempre particular e contingente, de tal modo que não pode produzir um conhecimento universal e necessário. Entretanto, os juízos científicos – como, por exemplo, as leis da mecânica clássica de Newton – expressam um conhecimento universal e necessário dos fenômenos físicos. Segue-se portanto, que deve haver juízos sintéticos construídos *a priori*, ou seja, juízos sintéticos “em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência.”<sup>205</sup>

Diante disso, Kant dedicará sua estética transcendental à exposição e à explicação dos juízos sintéticos *a priori* da ciência matemática; sua analítica transcendental, aos da física; e,

<sup>202</sup> POPE, Alexander. **The poetical Works of Alexander Pope**. Londres: Jones and Company, 1826, p. 90.

<sup>203</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução portuguesa de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 8ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013, p. 3.

<sup>204</sup> *Idem, ibidem*, B 10-14, pp. 42-45.

<sup>205</sup> *Idem, ibidem*, B 3, p. 37.

finalmente, sua dialética transcendental à demonstração da inexistência de juízos sintéticos *a priori* de tipo metafísico.<sup>206</sup>

A dialética transcendental apresenta três classes de *ideias transcendentais*, que são “dadas pela própria natureza da razão” e “ultrapassam os limites de toda experiência”<sup>207</sup> na qual, por conseguinte, nunca pode surgir um objeto que lhes seja correspondente: a alma, o mundo e Deus.

Essas ideias, todavia, não possuem validade objetiva, tendo uma importância meramente hipotética, na medida em que é conveniente ao homem agir *como se* a multiplicidade das impressões fenomênicas se condensasse nessas três ideias unificadoras.

O problema é que, na dialética própria da razão, essas ideias transcendentais convertem-se, de hipóteses, em hipóstases, construindo raciocínios falaciosos que têm por base a existência real da alma, do mundo e de Deus. Esses raciocínios, com efeito, constituem a especulação metafísica.

Kant, portanto, nega dignidade científica à metafísica “dogmática” por afirmar que ela se baseia não em juízos sintéticos *a priori*, mas na extrapolação indevida das ideias transcendentais de alma, mundo e de Deus. Configura-se, assim, uma espécie de agnosticismo metafísico, pelo qual fecham-se as portas da realidade transcendente ao conhecimento racional.

Surge, então, uma radical fratura no sistema kantiano, na medida em que essas mesmas realidades metafísicas que Kant considera inacessíveis pela razão reaparecem no plano da ação humana – da razão prática – na forma de postulados.

Desse modo, do agnosticismo metafísico de Kant derivam seu formalismo ético-jurídico e seu fideísmo religioso: “Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático da minha razão admitir Deus, liberdade e imortalidade, sem ao mesmo tempo recusar à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentales (...) Tive pois que suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *crença*.”<sup>208</sup>

As consequências históricas dessa fratura do pensamento kantiano são claramente elucidadas por Octávio Derisi<sup>209</sup> como uma infranqueável separação entre a metafísica e a ética,

<sup>206</sup> Cfr., a este respeito, a breve síntese de Alejandro Llano: LLANO, Alejandro. **Gnosiologia realista**. Tradução portuguesa de Fernando Marquezini. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2004, pp. 118-123.

<sup>207</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. B 384. Ed. cit., p. 317.

<sup>208</sup> *Idem, ibidem*, B XXX, p. 327.

<sup>209</sup> La realidad *inalcanzable* y a la vez *inatacable* por la vía de la razón especulativa, como puesta más allá del ámbito de su actividad válida, surgía en el dominio de la moral como *postulado* indemostrable pero indispensable para su ejercicio. Por una parte, pues, en el orden de la Razón especulativa, la imposibilidad radical de elaborar una metafísica; por otra, en el orden de la Razón práctica y de la voluntad, el mundo de los postulados éticos y consiguientes juicios de valor. De este modo quedaba establecida de un modo infranqueable la separación entre la metafísica, imposible para la inteligencia humana, y el orden moral, que se impone como *un hecho* a la voluntad

ou seja, entre *ser* de *dever ser*, que será acriticamente assumida por quase toda a filosofia pós-kantiana, especialmente no âmbito da filosofia do direito.<sup>210</sup>

Diante dessa fratura radical é curioso notar que os postulados da ética kantiana – Deus, liberdade e imortalidade – são correlatos aos princípios do senso comum apresentados por Giambattista Vico – a Providência, o dever de moderar as paixões e estimular as virtudes, e a imortalidade da alma.

A diferença entre os dois filósofos, portanto, está no fato de que Vico atribuiu valor alético a tais princípios, e Kant os apresenta como estranhos à razão especulativa.

Nesse ponto, para a compreensão dessa diferença fundamental, é oportuno retomar a nossa análise dos sentidos da expressão “senso comum.”

Immanuel Kant utiliza várias expressões para se referir ao senso comum, das quais duas são especialmente relevantes: “*gemeinen Menschenverstand*”, que utiliza para se referir ao “*common sense*” de Thomas Reid e “*Geimeinsinn*”, que ele utiliza como sinônimo da expressão latina “*sensus communis*.”

---

por la “Razón práctica” (...) Esta separación de la moral de su fundamento metafísico es el patrimonio kantiano heredado y conservado por la filosofía moderna hasta nuestros días. El orden del *ser* y el del *deber ser* han quedado incomunicables y expresan para la filosofía moderna un dualismo irreductible. (DERISI, Octavio Nicolas. **Los fundamentos metafísicos del orden moral**. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1941, pp. 19-20.)

<sup>210</sup> O problema jus-filosófico criado por essa separação radical entre *ser* e *dever ser* já está presente na obra do próprio Kant, especialmente na análise que o filósofo de Königsberg faz dos *Iuris praecepta* de Ulpiano (D. 1.1.10.1). Ao tratar da fórmula latina *suum cuique tribuere*, Kant afirma que “se esta última fórmula fosse traduzida como ‘dá a cada um o que é seu’ enunciaria um absurdo; pois ninguém pode dar a alguém aquilo que já tem.”, e sugere, então, que ela seja entendida como “entra num estado onde cada um possa ver aquilo que é seu garantido contra qualquer outro.” (KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução portuguesa de José Lamego. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p. 54.) Ora, a absurdez apontada por Kant decorre de uma interpretação da partícula (*ius*) *suum* que, em vez de referi-la objetivamente à *res iusta*, entende-a como uma referência à *facultas* ou *potestas* do sujeito. Em uma palavra: como direito subjetivo. Daí que Kant proponha uma “tradução” da fórmula latina que, de rigor, consigna uma radical alteração do seu sentido. Mas essa análise se prolonga naquela formulada por Hans Kelsen, cuja obra representa um dos cumes do formalismo jurídico de matriz kantiana: “É fácil ver que a questão decisiva para a aplicação desta norma: o que é o ‘seu’, o que é que é devido a cada um, o que é o seu direito – não é decidida através da mesma norma. Como aquilo que é devido a cada um é aquilo que lhe deve ser dado, a fórmula *suum cuique* conduz à tautologia de que a cada qual deve ser dado aquilo que lhe deve ser dado.” (KELSEN, Hans. **A justiça e o direito natural**. Tradução portuguesa de João Baptista Machado. Coimbra: Edições Almedina, 2009, pp. 54-55.) Mais uma vez, trata-se de uma alteração do sentido da expressão latina, na medida em que, como explica Javier Hervada, “A tautologia fica composta mudando o verbo ‘dar’ – *tribuere* – por ‘deve-se dar’, modificando substancialmente a fórmula. Essa expressa uma ação (que está relacionada ao ser, *Sein*), e Kelsen a transforma em um juízo deontológico (um *Sollen*), mudando sua natureza. Para Kelsen, a justiça é um valor que se expressa em uma norma. (...) A justiça refere-se ao comportamento, não é uma norma, e sim uma virtude que se manifesta em atos, em condutas. Por isso a fórmula não é ‘deve-se dar’, mas ‘dar’. Assim, ‘deve-se dar o que se deve dar’ é tautológico; ‘dar o que se deve dar’ não é, como não é ‘pagar uma dívida’, ‘cumprir o dever’ ou ‘devolver o roubado’, que é o que quer dizer a fórmula. Kelsen é quem cria a tautologia, alterando a verdadeira fórmula e transformando a justiça em norma.” (HERVADA, Javier. **Lições propedêuticas de filosofia do direito**. Ed. cit., pp. 81-82.) Não parece um exagero, diante disso, afirmar que uma consequência da abismal separação entre metafísica e ética operada por Kant tenha sido tornar ininteligíveis as bases da tradição jurídica calcada no realismo clássico.

Em seus *Prolegômenos a toda metafísica futura*,<sup>211</sup> ao tratar das considerações de David Hume sobre o conceito metafísico de causa, Kant dirige uma feroz censura à escola escocesa do senso comum:

Os adversários deste homem célebre, porém, para satisfazer a tarefa, deveriam ter penetrado profundamente na natureza da razão na medida em que ela se ocupa simplesmente do pensamento puro, mas isso era-lhes inconveniente. Inventaram, pois, um meio mais cómodo para ostentar arrogância sem nada saber, isto é, apelaram para o senso comum. É, de facto, um grande dom do céu possuir um senso recto (ou, como se chamou recentemente, um simples bom senso). Mas deve manifestar-se pelos actos, pelo que se pensa e se diz de reflectido e de racional, não recorrendo a ele como a um oráculo, quando nada de inteligente se sabe aduzir para sua justificação. Quando o discernimento e a ciência declinam, apelar então, e não antes, para o senso comum, eis uma das subtis invenções dos tempos novos; o mais insípido tagarela pode assim arrostar confiadamente o cérebro mais sólido e resistir-lhe. Mas, enquanto houver ainda um pequeno resto de discernimento, tomar-se-á o cuidado de não recorrer a este expediente. É, visto de mais perto, este apelo não é mais do que uma referência ao juízo da multidão; aprovação de que corará o filósofo, mas o engenho popular triunfa e é arrogante.<sup>212</sup>

O que é, no entanto, que Kant entende por “senso comum” (*gemeinen Menschenverstand*, na língua alemã original)? “É a faculdade do conhecimento e do uso das regras *in concreto*, por oposição ao entendimento especulativo, que é uma faculdade do conhecimento das regras *in abstracto*.”<sup>213</sup>

O senso comum assim entendido é composto por juízos *a posteriori*, e que portanto, dizem respeito à experiência sensível. Kant, evidentemente, não pode reconhecer neles mais do que um valor particular e contingente.

A crítica do filósofo de Königsberg à escola escocesa é perfeitamente procedente porque Reid, tanto quanto Kant, reduz a noção de experiência à experiência sensível. Assim, de fato, como já apontamos, o apelo ao senso comum de Thomas Reid se reveste de um sentido eminentemente retórico, na medida em que a função de fundamento alético que ele atribui aos princípios do senso comum é incompatível com o carácter probabilístico de simples generalizações.

Já a expressão latina “*sensus communis*”, por vezes traduzida para o alemão com o emprego do termo “*Geimeinsinn*” é empregado especialmente na *Crítica do Juízo*, onde recebe a seguinte definição:

Frequentemente, se dá à faculdade do juízo, quando é perceptível não tanto a sua reflexão mas muito mais o seu resultado, o nome de um sentido (...). O *entendimento humano comum* (*der gemeine Menschenverstand*), que como simples são-entendimento (ainda não cultivado) é considerado o mínimo que se pode esperar de alguém que

<sup>211</sup> KANT, Immanuel. **Prolegômenos a toda metafísica futura**. Tradução Portuguesa de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

<sup>212</sup> *Idem, ibidem*, A, 11-12, p. 16.

<sup>213</sup> *Idem, ibidem*, A, 197, p. 196.

pretenda chamar-se homem, tem por isso também a honra não lisonjeira de ser cunhado pelo nome de senso comum (*sensus communis*); de tal modo que pelo termo *comum* (não meramente em nossa língua, que, nesse caso, efetivamente contém uma ambiguidade, mas também em várias outras) entende-se algo como o *vulgare*, que se encontra por toda a parte e cuja posse não é nenhum mérito ou vantagem.

Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a idéia de um *sentido comunitário* (*gemeinschaftlichen Sinnes*) isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração (*a priori*) o modo de representação de qualquer *outro*, *como que* para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo.

(...) digo que o gosto com maior direito que o são-entendimento pode ser chamado de *sensus communis*; e que a faculdade de juízo estética, antes que a intelectual, pode usar o nome de um sentido comunitário.<sup>214</sup>

Nessa passagem, portanto, Kant distingue a noção de *sensus communis* da de *gemeinen Menschenverstand*. Não se trata mais de um simples conjunto de juízos *a posteriori* de caráter elementar, mas de uma espécie de “princípio do gosto”, ou seja, um atributo *a priori* dos juízos estéticos que lhes dá um caráter intersubjetivo, permitindo aos homens o desenvolvimento de uma sensibilidade estética comum.<sup>215</sup>

É claro que esses juízos estéticos não possuem nenhum valor metafísico no sistema kantiano, na medida em que não se baseiam em qualidades do objeto de apreciação estética em si mesmo, mas de um senso *a priori*, e portanto, inteiramente subjetivo – ainda que intersubjetivo.

Diante do exposto é possível compreender a razão da divergência fundamental entre as concepções de senso comum de Vico e de Kant.

Se em Vico os princípios do senso comum retiram seu valor epistêmico justamente da condição de intelecções diretas da experiência, que por sua evidência e imediatez assumem um papel fundacional para qualquer construção intelectual humana; em Kant, *por conta da redução da experiência à experiência sensível*, tais princípios assumem a forma de ideias transcendentais que, apesar de serem naturais, são desprovidas de qualquer valor real.

Porém, sem poder negar a evidência e a imediatez dessas noções, Kant é obrigado a infligi-las à razão prática, na condição de pressupostos.

Mais do que isso: o conceito exsangue de experiência que está na base da fratura radical entre a metafísica e a ética de Kant aparece em seu pensamento na condição de um pressuposto empirista acriticamente assumido, como destaca Antonio Livi:

Em termos kantianos isso se expressa ao dizer que somente no plano da sensibilidade se dão intuições, de sorte que não há intuições no plano do intelecto e da razão. Esta

<sup>214</sup> KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do Juízo**. 156-157, 160. Tradução portuguesa de Valerio Rohden e António Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, pp. 139-140, 142.

<sup>215</sup> Cfr.: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. ed. cit., p. 1.038. SLATERRY, William J. **The logic of truth**. Ed. cit., p. 71.

redução é arbitrária, e, ao mesmo tempo reveladora: a experiência é a presença imediata de algo; mas por que uma presença imediata deve ser exclusivamente sensível ou empírica? O que impede uma presença imediata no plano do pensamento enquanto tal, em toda a sua extensão, e portanto também no plano do intelecto e da razão? Kant não pode responder a essa pergunta: pressuposto acrítico.<sup>216</sup>

É precisamente esse ponto que justificará, na própria Alemanha, uma nova defesa do valor epistêmico do senso comum, em uma direção abertamente antikantiana.

### 1.3.6 *Friedrich Oetinger e Friedrich Heinrich Jacobi*

O teólogo luterano Friedrich Oetinger, contemporâneo de Immanuel Kant, construiu sua “*Lebensphilosophie*” sob a influência de Shaftesbury e de Pascal, e em oposição ao racionalismo de Leibniz e Wolff.

Em suas duas obras principais, *Die Wahrheit des Sensus communis, oder allgemeinen Sinnes*, e *Inquisitio in sensum communem et rationem*,<sup>217</sup> Oetinger utiliza tanto a expressão latina “*sensus communis*” quanto o termo alemão “*Herz*” (tradução literal do *coeur* pascaliano) para se referir a uma disposição do homem para intuir as verdades eternas: “*sensus tacitus eternitatis*”.

Tal como definido por Oetinger<sup>218</sup>, o senso comum é uma percepção da qual decorrem juízos que expressam conhecimentos centrais (*cognitio centralis*), indispensáveis para a vida humana. Esses juízos são o fundamento de certeza de todos os demais conhecimentos, exercendo, portanto, uma função epistêmica de justificação.

Além disso, assim como o Conde de Shaftesbury e Giambattista Vico, Oetinger ressalta o caráter moral do *sensus communis* na formação de um sentido comunitário indispensável para a harmonia social.

Escrevendo algumas décadas depois, o filósofo Friedrich Jacobi utilizou noções similares – ainda que vazadas em linguagem distinta – para refutar a deficiência intrínseca do pensamento kantiano, que ele atribuía tanto ao seu abstracionismo racionalista quanto à

<sup>216</sup> “In termini kantiani ciò viene espresso dicendo che solo sul piano della sensibilità si danno *intuizioni*, mentre non si danno sul piano dell’intelletto e della ragione. Questa riduzione è arbitraria, ma nel tempo stesso rivelatrice: l’esperanza è presenza imediata di qualcosa; ma perchè una presenza imediata deve essere solo sensibile o empirica? Che cosa impedisce una presenza imediata sul piano del pensiero in quanto tale in tutta la sua estensione, quindi anche sul piano dell’intelletto e della ragione? A questa domanda Kant non può fornire una risposta: pressupposto acrítico;” (LIVI, Antonio. **Il principio di coerenza: senso comune e logica epistêmica**. Ed. Cit., p. 85. Tradução livre do original.)

<sup>217</sup> *Apud* LIVI, Antonio. **Filosofia del Senso Comune: Logica della scienza e della fede**. Ed. Cit., p. 58.

<sup>218</sup> “*Sensus communis*” est viva et penetrans perceptio obiectorum, toti humanitati obviorem, ex immediato tactu et intuitu eorum, quae sunt simplicissima, utilissima et maxime necessaria, tum visibilibus, tum ab invisibilibus orta, habens secum evidentiam internam sine resolutione principiatorum in principia, cum acquiescentia quadam et gaudio coniunctam. (OETINGER, Friedrich. **Inquisitio in sensum communem et rationem**. II, 11. *Apud*. SLATERRY, William J. **The logic of truth**. Ed. cit., p. 95.)

influência humeana. Justamente por isso, dedicou-se, em primeiro lugar, a uma análise crítica do empirismo de David Hume.<sup>219</sup>

Jacobi analisa o conceito humeano de crença (*belief*) – traduzindo-o para a língua alemã com os termos “*Glaube*” e “*Vernunftglaube*”<sup>220</sup> – para demonstrar, contra o cético inglês, a racionalidade desse tipo de conhecimento como intuição intelectual da realidade. Crença, para Jacobi, é o assentimento intelectual, seja à Revelação divina, seja à realidade metafísica.

Desse modo, a intuição reassume seu caráter eminentemente intelectual – ainda que, como é óbvio, não possa se desvincular da percepção sensível.

Como explica William Slattery, Jacobi insiste no caráter racional dessa intuição (*Vernunft*), que se dá em relação dialética com a racionalidade discursiva (*Verstand*).<sup>221</sup> Portanto, a intuição precede a análise e, por isso, é apresentada como o princípio da razão. Mais ainda, a intuição intelectual é o processo pelo qual o homem apreende o que as coisas *são*, para além das simples impressões sensoriais.

Jacobi, assim, buscou reabilitar o caráter real das noções de Deus, mundo e alma, confrontando o pressuposto empirista no qual o sistema kantiano se baseia. Ao mesmo tempo, Jacobi afirma a impossibilidade de demonstrar essas realidades por um raciocínio discursivo (*Verstand*), afastando, assim, a pretensão racionalista de construir uma “ciência absoluta” (*Wissenschaftlehre*).

Vale ressaltar, diante do exposto, que a crítica de Friedrich Jacobi aos pressupostos do sistema kantiano está em consonância com a filosofia moderna do senso comum aqui apresentada, ainda que o filósofo não utilize a expressão “senso comum”.

De todo modo, como já ressaltamos, a extraordinária coerência interna da filosofia de Kant exerceu um fascínio quase hipnótico nos séculos seguintes, o que fez dela um ponto de partida inolvidável da especulação filosófica: qualquer investigação deveria conformar-se aos limites metodológicos do kantismo ou então esforçar-se para afastá-los, respondendo a eles e justificando cada passo dado além dos seus limites.

Assim, com a filosofia encerrada na cosmovisão kantiana, a noção moderna de senso comum, que havia sido construída justamente para confrontar a tendência racionalista que encontrava então o seu ápice, foi substituída por uma plêiade de noções muito diferentes entre

<sup>219</sup> JACOBI, Friedrich Heinrich. **David Hume on Faith, or Idealism and Realism, a Dialogue**. In *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 1995, pp. 253-337.

<sup>220</sup> FABRO, Cornelio. **Introduzione all’ateismo moderno**. 2ª ed. Roma: Studium. 1969, vol. II, p. 527. *Apud* LIVI, Antonio. **Il senso comune tra razionalismo e scetticismo**: Vico, Reid, Jacobi, Moore. ed. cit., p. 102.

<sup>221</sup> “Jacobi insists that these intuitions are not irrational, are neither voluntary nor emotive acts, and are rather a dialectic internal to intellectual cognition, and accordingly he explains them using the term *Vernunft* (reason), - the terminological equivalent of his *Glaube* – as distinct from *Verstand* (the analytic and discursive faculty).” (SLATTERY, William J. **The logic of truth**. Ed. cit., p. 93.)

si, desenvolvidas no bojo dos processos de diferenciação funcional e afastamento recíproco que, como já apontamos, caracterizam o desenvolvimento da filosofia atual. Todas essas noções foram acomodadas sob uma mesma expressão linguística: “senso comum.”

Antes de apresentarmos sinteticamente essa proliferação de conceitos, no entanto, cabe fazer aqui uma breve menção a três filósofos que, ao longo do século XIX, desenvolveram noções que se aproximam notavelmente da filosofia moderna do senso comum. Antonio Rosmini, autor de uma obra vasta e multifacetada, emprega a expressão italiana “*senso comune*” sob evidente inspiração viquiana,<sup>222</sup> aplicando-a, inclusive, no âmbito da filosofia do direito.<sup>223</sup> O catalão Jaime Balmes utiliza a expressão espanhola “*sentido común*” em uma acepção original,<sup>224</sup> destacando que sua função é conhecer certas verdades necessárias para a fundamentação da percepção sensível e da ação intelectual e moral do homem. E, finalmente, John Henry Newman, C.O., cunhou a expressão “*illative sense*”,<sup>225</sup> com um sentido que se aproxima da noção de “*moral sense*” de Francis Hutcheson, mas com um aspecto intelectual mais destacado.

#### 1.4 A expressão senso comum na filosofia atual

Ao longo do século XX a expressão “senso comum” tornou-se parte do vocabulário corrente de grandes escolas filosóficas, assumindo sentidos distintos e, por vezes, francamente contrastantes.

Em primeiro, o senso comum aparece como um tema basilar no âmbito da escola analítica desde George Edward Moore.<sup>226</sup> Autor de uma filosofia de caráter realista, Moore

---

<sup>222</sup> Ainda que Rosmini não se preocupasse em definir claramente o sentido de tal expressão, como destaca Pier Paolo Ottonello, é certo que, em uma carta escrita em 5 de dezembro de 1831 e destinada a um amigo e antigo professor, Rosmini apresenta assim o objetivo central de seu *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee*: “voleva io mostrare (...) la poca fede che io poneva in una filosofia che fosse nuova ed invenzione di un individuo; e come io non riconosceva altra dottrina vera, autorevole, e salutare, se non quella, che ha le sue radici, cioè le sue prime verità, nel senso comune degli uomini, e nel deposito dell’ereditaria sapienza, di cui l’umanità è e fu sempre in possesso.” (*Apud* OTTONELLO, Pier Paolo. **Il senso comune in Antonio Rosmini**. Op. Cit., p. 88).

<sup>223</sup> Com efeito, para Rosmini, assim como para Vico, o senso comum tem um forte sentido ético, para além de sua dimensão epistêmica. Isso se torna especialmente claro pela utilização de tal termo em sua filosofia do direito, como demonstra a seguinte passagem: “Sarebbe contro il senso comune il sostenere che i pazzi o i bambini non abbiano *diritti* di sorte. E da ciò si può dedurre, che il senso comune tiene implicitamente a veder nell’uomo un essere ragionevole e morale, anche quando i segni esterni del ragionamento non sono così palesi.” (ROSMINI-SERBATI, Antonio. **Filosofia del diritto**. Milano: Boniardi-Pogliani, 1841, vol. I, p. 221).

<sup>224</sup> “Yo creo que la expresión sentido común (...) consiste en una inclinación natural de nuestro espíritu a dar su asenso a ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia, ni demostradas por la razón, y que todos los hombres han menester para satisfacer las necesidades de la vida sensitiva, intelectual o moral.” (BALMES, Jaime. **Filosofia Fundamental**. Barcelona: A. Brusi, 1846, p. 295.)

<sup>225</sup> “This power of judging about truth and error in concrete matters, I call the illative sense.” (NEWMAN, John Henry. **An Essay in Aid of a Grammar of Assent**. Nova York: The Catholic Publication Society, 1870, p. 320).

<sup>226</sup> A importância de G. E. Moore para a filosofia analítica é assim descrita por William J. Slaterry: “Moore in some ways is the bridge between Bertrand Russell and Ludwig Wittgenstein in the birth of the Anglo-Saxon

opôs-se tanto ao idealismo de Francis Herbert Bradley, que então dominava o cenário intelectual inglês,<sup>227</sup> quanto ao empirismo em suas várias vertentes, de John Stuart Mill até o Círculo de Viena.

Assim como no caso de Thomas Reid, o ímpeto polêmico de Moore tem dupla finalidade<sup>228</sup> e o ponto nevrálgico de sua filosofia é a noção de senso comum, que o autor apresentou nas conferências de 1910 e 1911 que deram origem à obra *Some Main Problems of Philosophy*,<sup>229</sup> e desenvolveu em seu célebre ensaio *A defence of Common Sense*,<sup>230</sup> de 1925.

Para tratar do senso comum, Moore apresenta uma série truísmos, e. g., “existe, no presente, um corpo humano vivo, que é o meu corpo; este corpo nasceu em um determinado momento no passado, e existe continuamente desde então, ainda que tenha sofrido mudanças;”<sup>231</sup> *et cetera*. Em seguida, afirma que sabe que essas proposições são certas e verdadeiras e, mais do que isso, que os outros homens também as conhecem assim. Trata-se, afirma o autor, de um tipo especial de proposição, cujo sentido todos conhecemos de forma inequívoca, ainda que não saibamos analisá-las em profundidade, de sorte que “todos nós nos encontramos na estranha posição de saber muitas coisas a respeito das quais nós deveríamos ter evidências, e, no entanto, não sabemos como nós as conhecemos, ou seja, não sabemos quais seriam essas evidências.”<sup>232</sup> Então, o conhecimento certo da verdade dessas proposições é de senso comum.<sup>233</sup>

---

analytic philosophy.” (SLATERRY, William J. **The logic of truth**. Ed. cit., pp. 105-106). A esse respeito cfr. tb. BALDWIN, Thomas. **G. E. Moore and the Cambridge School of Analysis**. In BEANEY, Michael. (Ed.) **The Oxford handbook of the analytic philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 430-450.

<sup>227</sup> Em verdade, o próprio Moore adotou em seus estudos de juventude uma posição idealista, como ressalta Baldwin. E ainda que tenha posteriormente rejeitado fortemente essa perspectiva filosófica, reteve dela as razões fundamentais de sua oposição ao empirismo: “Moore fell briefly under the spell of British idealism, especially the work of F. H. Bradley. (...) although, as we shall see below, Moore quickly came to reject the idealist philosophy of Bradley and McTaggart, he held that their criticisms of empiricism, as represented by J. S. Mill's philosophy, were sound and he carried this hostility to empiricism forward into his mature philosophy. In this respect, therefore, his early idealist enthusiasm had an enduring impact on his thought.” (BALDWIN, Thomas. **G. E. Moore**. In **Stanford encyclopedia of philosophy**. Disponível online no endereço: <https://plato.stanford.edu/entries/moore>. Último acesso em 17 de agosto de 2016).

<sup>228</sup> “L’obiettivo polemico di Moore è duplice: smentire gli scettici e smentire gli idealisti; contro i primi, egli insiste sulla ‘certezza’ delle proposizioni di senso comune, mentre contro i secondi egli afferma che tali proposizioni sono ‘vere’, nel senso che danno una autentica conoscenza delle cose cui si riferiscono.” (LIVI, Antonio. **Il senso comune tra razionalismo e scetticismo**: Vico, Reid, Jacobi, Moore. ed. cit., p. 113).

<sup>229</sup> MOORE, George Edward. **Some main problems of philosophy**. Londres: Allen & Unwin, 1953.

<sup>230</sup> MOORE, George Edward. **A defence of common sense**. In MUIRHEAD, John Henri (Ed.) **Contemporary British Philosophy (2nd series)**. Londres: Allen & Unwin, 1925, pp. 193-223.

<sup>231</sup> *Idem, Ibidem*, p. 194.

<sup>232</sup> “We are all, I think, in this strange position that we do *know* many things, with regard to which we *know* further that we must have had evidence for them, and yet we do not know *how* we know them, i.e. we do not know what the evidence was.” (*Idem, Ibidem*, p. 202. Tradução livre do original).

<sup>233</sup> Austin Duncan-Jones, escrevendo em 1937, afirmava que, desde a publicação do ensaio de Moore, a principal atividade dos filósofos da escola analítica consistia no seguinte: “taking propositions which are known to be true,

Essa noção de senso comum, assim como os argumentos que Moore apresentava como provas da existência do mundo exterior à consciência,<sup>234</sup> foi objeto das reflexões de Ludwig Wittgenstein em *Über Gewißheit* (Da Certeza), um conjunto de notas reunidas e publicadas postumamente pela filósofa Elisabeth Anscombe.

Wittgenstein afirma que a cosmovisão do senso comum, à qual Moore se refere, não traz razões bastantes para crer em sua certeza e verdade: “não tenho a minha imagem de mundo porque me certifiquei da sua correção; também não é porque dela estou convencido. Ela é antes o pano de fundo herdado da tradição e sobre o qual diferencio entre o verdadeiro e o falso.”<sup>235</sup> Nada obstante, ele reconhece que existem certas realidades indubitáveis, de tal modo que “na base da crença fundamentada está a crença não fundamentada.”<sup>236</sup>

De qualquer modo, Moore associou essa visão do senso comum à nossa linguagem ordinária<sup>237</sup> e Wittgenstein à “qualquer pessoa razoável”<sup>238</sup>. Essa abordagem deu início aos estudos referentes à análise da linguagem ordinária desenvolvidos por autores como Alfred Julius Ayer,<sup>239</sup> Peter Frederick Strawson,<sup>240</sup> e John Searle.<sup>241</sup>

Na escola pragmática, o lógico e semiótico Charles Sanders Peirce recebeu influência marcante de Thomas Reid, tentando produzir uma síntese entre a filosofia escocesa do senso comum e a fundamentação crítica do conhecimento proposta por Kant, o que o levou a definir o seu próprio esforço intelectual como “*a critical commonsensism*.”<sup>242</sup> William James, desde uma perspectiva muito diferente, dedicou um capítulo do livro *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking* à relação entre pragmatismo e senso comum, apresentando este último como um paradigma sociocultural que cumpre uma função pragmática na vida cotidiana, sem ostentar um valor de verdade.<sup>243</sup> Por sua vez, George Santayana fala inicialmente do senso comum como uma capacidade do intelecto de perceber a dimensão metafísica da realidade,<sup>244</sup>

---

and are matters of common sense, and discovering what their correct analysis is.” (DUNCAN-JONES, Austin. **Does philosophy analyse common sense?** *Apud*. BALDWIN, Thomas. **G. E. Moore and the Cambridge School of Analysis**. Ed. Cit., p. 431).

<sup>234</sup> MOORE, George Edward. **Proof of an external world**. In **Proceedings of the British Academy**, Londres, 1939, pp. 237-300.

<sup>235</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. **Da Certeza**. Lisboa: Edições 70, 2012, n.º 94, p. 143.

<sup>236</sup> *Idem, Ibidem*, n.º 253, p.199.

<sup>237</sup> MOORE, George Edward. **Some main problems of philosophy**. Ed. Cit., pp. 13-14.

<sup>238</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. **Da Certeza**. Ed. Cit., n.ºs 252-255, pp. 199-201.

<sup>239</sup> AYER, Alfred Julius. **Metaphysics and common sense**. Londres: Macmillan, 1969.

<sup>240</sup> STRAWSON, Peter Frederick. **Scepticism and Naturalism: some varieties**. Londres: Methuen, 1985.

<sup>241</sup> SEARLE, John R. **Mind, Language and Society: philosophy in the real world**. Nova York: Basic Books, 1998; **Mind: a brief introduction**. Oxford e Nova York: Oxford University Press, 2004.

<sup>242</sup> PEIRCE, Charles Sanders. **Pragmatism Defined**. In HOOPES, James (Ed.) **Peirce on signs: Writings on semiotic**, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994, p. 246.

<sup>243</sup> JAMES, William. **Pragmatism: a new name for some old ways of thinking**. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

<sup>244</sup> SANTAYANA, George. **The life of reason: reason in common sense**. Cambridge: The MIT Press, 2011.

mas acaba por apresentá-lo como mera “fé animal”, ou seja, como pressuposto irracional e universalmente assumido que se refere à existência do mundo exterior.<sup>245</sup>

No marxismo, Antonio Gramsci utiliza a expressão em sentido sociológico, para se referir à cultura dominante em um determinado contexto social: “o senso comum não é algo rígido e imóvel, mas se transforma continuamente, valendo-se de noções científicas e de opiniões filosóficas que se tornaram costumeiras.”<sup>246</sup> Portanto, Gramsci opõe a sua filosofia da *praxis* ao senso comum católico e rural que então regia a sociedade italiana. Em sua visão, esse era o obstáculo fundamental à implantação do comunismo e a obra a ser realizada por seus defensores seria a “revolução do senso comum das massas.”<sup>247</sup> Propõe, então, em seu marxismo cultural, a luta para a paulatina substituição desse senso comum por outro, que seja favorável à ascensão do comunismo.

Esse sentido ideológico da expressão continua em voga na filosofia crítica, como se percebe, *exempli gratia*, no apelo de Boaventura de Sousa Santos por um novo senso comum,<sup>248</sup> ou na noção de senso comum teórico de Luís Alberto Warat.<sup>249</sup>

Na filosofia hermenêutica, Hans-Georg Gadamer utiliza a expressão latina “*sensus communis*” para referir-se a um “conceito-guia humanístico” contra a gnosiologia cartesiana, traçando um breve apanhado histórico passando por Vico, Shaftesbury, Hutcheson e Oetinger.<sup>250</sup>

Luigi Pareyson, referindo-se também a Vico, aproximou a noção gadameriana de senso comum daquela desenvolvida pelo filósofo existencialista Enrico Castelli, utilizando-a em um sentido eminentemente positivo, como “*verità iniziale del pensiero*” que está à base de todo processo interpretativo.<sup>251</sup> Ainda assim, o autor considera que a ambiguidade que contamina a expressão senso comum é tão grande que ela tornou-se inutilizável como termo técnico-filosófico.

<sup>245</sup> Idem. **Scepticism and Animal Faith: introduction to a system of philosophy**. Nova York: Scribner's, 1923.

<sup>246</sup> “Il senso comune non è qualcosa di irrigidito e di immobile, ma si trasforma continuamente, arricchendosi di nozioni scientifiche e di opinioni filosofiche entrate nel costume.” (GRAMSCI, Antonio. **Quaderni dal carcere**. Turim: Einaudi, 1975, n.º. 24, p.1285, tradução livre do original).

<sup>247</sup> “La posizione della filosofia della *praxis* è antitetica a quella cattolica: la filosofia della *praxis* non tende a mantenere i semplice nella loro filosofia primitiva del senso comune, ma invece a condurli a una concezione superiore della vita. Se afferma l’esigenza del contatto tra intellettuali e semplice (...) per costruire un blocco intellettuale-morale che renda politicamente possibile un progresso intellettuale di massa” (Idem, *Ibidem*, n.º. 25, pp. 1385-1386).

<sup>248</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2002.

<sup>249</sup> WARAT, Luís Alberto. **Saber crítico e senso comum teórico dos juristas**. In Revista Sequência de Estudos Jurídicos e Políticos. v. 3, n. 5, 1982, pp. 48-57.

<sup>250</sup> GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução portuguesa de Flávio Paulo Meurer. 3ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, n.s.º 25-35, p. 61-76.

<sup>251</sup> PAREYSON, Luigi. **Filosofia e senso comune**. In **Verità e interpretazione**. Milão: Editore Mursia, 1971, pp. 211-236.

Na filosofia neotomista, a noção de senso comum foi empregada por Reginald Garrigou-Lagrange como instrumento epistemológico de defesa da racionalidade dos *preambula fidei* contra a interpretação irracionalista do bergsoniano Eduard Le Roy. Em sua obra *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, o filósofo dominicano apresentou o senso comum como “conhecimento natural dos primeiros princípios racionais, comuns a todos os homens, e da lei moral, necessária para a vida dos indivíduos e dos povos; conhecimento natural da existência de Deus, princípio e fim de todas as coisas; e conhecimento dos mistérios sobrenaturais, que são revelados nessa linguagem para que sejam acessíveis à inteligência em todos os países e em todos os tempos”,<sup>252</sup> buscando integrá-lo no âmbito da filosofia de Tomás.

Depois disso, Jacques Maritain utilizou a expressão para se referir a um conhecimento pré-filosófico que se situa na base da investigação metafísica,<sup>253</sup> e Étienne Gilson empregou-a para se referir ao conhecimento espontâneo da realidade, que exerce a função epistêmica de fundamentar o realismo metafísico e sobre o qual toda a filosofia se constrói.<sup>254</sup>

Poderiam ser ainda mencionados autores que não são facilmente enquadráveis em “escolas de pensamento” e que, não obstante, desenvolveram estudos profícuos sobre a noção de senso comum, como Max Scheler,<sup>255</sup> Hannah Arendt<sup>256</sup> e Michael Polanyi.<sup>257</sup> Poderiam ser apresentados, também, estudos concernentes a temas específicos, como a aplicação do conceito de senso comum no desenvolvimento de inteligências artificiais.<sup>258</sup> No entanto, o rol de conceitos acima apresentado parece bastante para demonstrar que os processos de diferenciação funcional e afastamento recíproco das diversas correntes da filosofia atual deixaram marcas profundas na expressão “senso comum”, de sorte que a pluralidade de sentidos que a acompanhava historicamente degenerou-se em verdadeira equivocidade, fazendo com que seja quase impossível discernir o seu sentido sem especificações ulteriores.

---

<sup>252</sup> “Ces dernières années le problème de la nature et de la portée du sens commun ou intelligence naturelle a été de nouveau posé à propos de questions le plus graves sur la valeur de nos connaissances primordiales et fondamentales: connaissance naturelle des premiers principes rationnels, communs à tous les hommes, et de la loi morale, nécessaire à la vie des individus et des peuples; connaissance naturelle de l'existence de Dieu, principe e fin de toutes choses; connaissance des mystères surnaturels dont la révélation s'exprime en termes de sens commun pour être accessible à toutes les intelligences de tous les pays et tous les temps.” (GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. **Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques**. Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1922, p. 11, tradução livre do original).

<sup>253</sup> MARITAIN, Jacques. **Éléments de philosophie: introduction générale à la philosophie**. Paris: Librairie Pierre Téqui, 1925.

<sup>254</sup> GILSON, Étienne. **Le réalisme méthodique**. Paris: Paris: Librairie Pierre Téqui, 1935.

<sup>255</sup> SCHELER, Max. **Problems of a sociology of knowledge**. Londres: Routledge, 1980

<sup>256</sup> ARENDT, Hannah. **The human condition**. 2ª ed. Chicago: University of Chicago Press, 1958. **The life of the mind**. Edição em volume único. Nova York: Harvest Book, 1981.

<sup>257</sup> POLANYI, Michael. **The tacit dimension**. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.

<sup>258</sup> MCCARTHY, John. **Formalizing common sense**. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Diante disso, será ainda possível utilizá-la com a precisão técnica que a filosofia requer? Ao que nos parece, a resposta só será positiva se a própria noção de senso comum tornar-se objeto de investigação filosófica. Ou seja, o uso dessa expressão em um contexto filosófico só cumprirá um propósito específico com o desenvolvimento de uma verdadeira filosofia do senso comum. A mais importante iniciativa contemporânea nessa direção é a obra do italiano Antonio Livi, que será objeto de apreciação no capítulo seguinte.

## 2. SENSO COMUM, EXPERIÊNCIA E REALIDADE

A filosofia do senso comum de Antonio Livi constitui um esforço argumentativo em favor do realismo tomista e oferece uma resposta tanto ao ceticismo quanto ao racionalismo, em um contexto intelectual pós-cartesiano.<sup>259</sup> Seu tema central é o valor de verdade do conhecimento humano em todos os seus níveis: ordinário, científico, filosófico e religioso.<sup>260</sup>

Com essa finalidade, o autor se vale das contribuições da tradição moderna do senso comum, em especial dos aportes teóricos de Giambattista Vico e Thomas Reid, e de alguns conceitos desenvolvidos nas escolas analítica e neotomista, coligindo-os a partir de instrumentos metodológicos próprios e enquadrando-os no horizonte filosófico mais amplo da metafísica tomista.

Porém, para que se possa compreender o alcance desse empreendimento é preciso, antes, situá-lo “orteguianamente”, ou seja, analisar o seu *iter* filosófico em sua devida circunstância histórico-cultural.

### 2.1 O desenvolvimento da filosofia do senso comum de Antonio Livi

Vale mencionar, inicialmente, que Livi se apresenta sobretudo como um discípulo de Étienne Gilson.<sup>261</sup> Isso significa que a sua interpretação da gnosiologia de Tomás rejeita os preceitos do “realismo crítico” de Joseph Maréchal e de Léon Noël, que consiste na tentativa de conciliar a posição filosófica realista de Tomás com as exigências epistemológicas e metodológicas do kantismo.<sup>262</sup>

De conformidade com o testemunho do próprio autor, suas primeiras investigações diziam respeito às relações entre a fé cristã e a filosofia, especificamente no contexto da cultura francesa da década de 1930, em que não apenas haviam acirradas disputas entre os filósofos de

<sup>259</sup> SLATERRY, William J. *The logic of truth*. Ed. cit., p. 445.

<sup>260</sup> “The main subject of my research is the truth-value of knowledge in its different levels or meanings: ordinary knowledge, scientific inquiry, and religious belief (especially Christian faith).” (LIVI, Antonio. *A brief philosophical self-presentation*. Disponível online no endereço: <http://www.antoniolivi.com/en/>. Último acesso em 18 de agosto de 2016).

<sup>261</sup> As menções ao pensamento de Étienne Gilson perpassam toda a obra de Livi, de sorte que limitamo-nos, nesta seara, a fazer menção a alguns trabalhos de diversas épocas em que o autor se dedica especificamente à apreciação da obra gilsoniana: *Étienne Gilson: filosofia cristiana e idea del limite critico*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1970; *Étienne Gilson: metafísica e metodologia dell’esperienza storica*. In Revista *Filosofia oggi*, n.º. 7, 1984, pp. 547-556; *Étienne Gilson*. In *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid: Rialp, 1984, vol. XXV, coll. 850-857; *Il contributo di Étienne Gilson alla migliore conoscenza di san Tommaso nel Novecento*. In Revista *Doctor communis*, 1990, pp. 3-15; *Il realismo come metodo necessario della metafísica secondo Étienne Gilson*. In SEIDL, Horst. (ed.), *Realismus als philosophisches Problem*. Hildesheim: Olms Verlag, 2000, pp. 131-138.

<sup>262</sup> SLATERRY, William J. *The logic of truth*. Ed. cit., pp. 137-142.

orientação racionalista, como Émile Bréhier e Léon Brunschvicg, e filósofos católicos como Étienne Gilson, Jacques Maritain e Maurice Blondel, mas também grandes contendas entre esses últimos e os representantes do tomismo transcendental, que os acusavam de “fideísmo”, por não se submeterem ao paradigma do criticismo de Kant.<sup>263</sup>

Desse estudo emergiu uma determinada concepção de filosofia “que é exatamente aquilo que Tomás de Aquino realizou em seu próprio tempo e com sua própria linguagem, ou seja, uma obra intelectual que está tão distante do racionalismo quanto do ceticismo, uma vez que tem a consciência de suas possibilidades e também de seus limites.”<sup>264</sup>

Dedicando-se ao estudo da história do pensamento filosófico a partir dessa concepção de filosofia,<sup>265</sup> o autor descobriu o valor do conceito de senso comum como fundamento de verdade no âmbito das filosofias modernas e contemporâneas. Mais do que isso, constatou que nenhum desses autores havia desenvolvido essa noção em uma filosofia coerente, levando-a até suas últimas consequências. Surgiu, assim, o projeto de “construir uma teoria completa do senso comum, incluindo uma demonstração de sua presença real no fundo de todo o conhecimento humano, e também uma demonstração de sua presença ativa na vida da mente na busca da verdade.”<sup>266</sup>

Esse projeto deu origem à primeira formulação da *Filosofia del senso comune*, publicada originalmente em 1990, que consistia no desvelamento analítico do conjunto orgânico de certezas experienciais que, segundo o autor, compõe o senso comum.<sup>267</sup> Já nessa concepção

---

<sup>263</sup> “This subject was formerly developed studying the relationship between Christian faith and philosophy, with an analysis and a critique of the opinions maintained around the year 1931 in France by rationalist scholars (as Émile Bréhier and Léon Brunschvicg) against Catholic philosophers (as Étienne Gilson, Jacques Maritain, and Maurice Blondel), when the possibility and the value of a Christian philosophy was discussed in France at the “Sorbonne” University. I analysed also the opinions expressed by other Catholic philosophers who were in disagreement with Maritain and Gilson for their alleged ‘fideism’.” (LIVI, Antonio. **A brief philosophical self-presentation**. Disponível online no endereço: <http://www.antoniolivi.com/en/>. Último acesso em 18 de agosto de 2016). A pesquisa então realizada pelo autor deu origem a sua primeira obra de relevo: **Il cristianesimo nella filosofia: il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali**. L’Aquila: Leandro Ugo Japadre Editore, 1969.

<sup>264</sup> “which is just what Aquinas performed in his own times and with his own language, that is an intellectual work which is as far from rationalism as from scepticism, since it has the consciousness both of its possibilities and of its limits.” (LIVI, Antonio. **A brief philosophical self-presentation**. Disponível online no endereço: <http://www.antoniolivi.com/en/>. Último acesso em 18 de agosto de 2016). Uma valiosa apresentação dessa concepção de filosofia pode ser encontrada na seguinte obra: LIVI, Antonio. **Tommaso d'Aquino: il futuro del pensiero cristiano**. Milano: Mondadori Editrice, 1997.

<sup>265</sup> Cfr., e. g. LIVI, Antonio. **Perché interessa la filosofia e perché se ne studia la storia**. Ed. Cit.; **Storia sociale della filosofia**. 3 vols., Roma: Società Editrice Dante Alighieri, 2006-2007.

<sup>266</sup> “I attempted to build up a complete theory of common sense, including a demonstration of its real presence in the background of all human knowledge, and also a demonstration of its active presence in the life of mind when it is concerned with truth.” (LIVI, Antonio. **A brief philosophical self-presentation**. Disponível online no endereço: <http://www.antoniolivi.com/en/>. Último acesso em 18 de agosto de 2016).

<sup>267</sup> LIVI, Antonio. **Filosofia del senso comune: logica della scienza e della fede**. Milão: Edizioni Ares, 1990.

inicial, portanto, Livi procurava individualizar as certezas componentes do senso comum, indicando precisamente quantas e quais são.

Porém, como afirma o próprio filósofo, essa formulação original foi objeto de constante aprofundamento ao longo de mais de vinte anos,<sup>268</sup> o que resultou na publicação de uma série de importantes trabalhos: Em 1992, vem a luz um trabalho de síntese de sua pesquisa histórica a respeito do senso comum, *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo*,<sup>269</sup> Em 1997, publica *Il principio di coerenza*, no qual desenvolve a aplicação da filosofia do senso comum na crítica dos sistemas filosóficos de Descartes, Kant e Hegel,<sup>270</sup> Já em 2002, apresenta o livro *Verità del pensiero*,<sup>271</sup> a primeira exposição organizada dos métodos e instrumentos lógicos que o autor desenvolveu como extensão e aplicação da filosofia do senso comum; Em 2005, veicula em volume único uma compilação dos resultados de sua pesquisa que se encontravam espalhados nos seus livros anteriores: *Senso comune e logica alética*,<sup>272</sup> Em 2008 foi publicada a primeira edição do livro *Metafisica e senso comune*, desenvolvendo em profundidade a relação entre o realismo metafísico e a filosofia do senso comum; Finalmente, em 2010, foram publicadas novas edições de *Filosofia del senso comune*<sup>273</sup> e *Metafisica e Senso Comune*,<sup>274</sup> nas quais essas obras são inteiramente reelaboradas e a primeira recebe formalmente a feição de um tratado, na qual o autor pretende oferecer um tratamento exaustivo do assunto, contendo a sua conformação histórica, seu desenvolvimento analítico e sua aplicação em diversas áreas do conhecimento.

Além disso, é preciso notar que esse trabalho de reelaboração do conceito de senso comum inicialmente apresentado por Antonio Livi é também resultado das reações e dos debates gerados em torno de tais ideias com filósofos de diversas perspectivas diferentes.<sup>275</sup>

É possível perceber, por esse breve esboço histórico, que o conceito liviano de senso comum se desenvolve no horizonte de sua filiação ao pensamento de Tomás de Aquino e ao método de análise realista de Étienne Gilson, de tal modo que, parece-nos, sua compreensão

---

<sup>268</sup> “Da quando, nel 1990, pubblicai la mia *Filosofia del senso comune*, non ho fatto altro che ritornare sui medesimi argomenti, approfondendoli e ricavandone importanti applicazioni.” (Livi Antonio. **Da Filosofia del senso comune (1990) a Metafisica e senso comune (2010)**. Disponível online no endereço eletrônico: [http://www.antoniolivi.com/it/?page\\_id=184](http://www.antoniolivi.com/it/?page_id=184), último acesso em 19 de agosto de 2016).

<sup>269</sup> LIVI, Antonio. **Il senso comune tra razionalismo e scetticismo: Vico, Reid, Jacobi, Moore**. Ed. Cit.

<sup>270</sup> Idem. **Il principio di coerenza: senso comune e logica epistemica**. Ed. Cit.

<sup>271</sup> LIVI, Antonio. **Verità del Pensiero: Fondamenti di logica aletica**. Ed. Cit.

<sup>272</sup> LIVI, Antonio. **Senso Comune e Logica Aletica**. Ed. Cit.

<sup>273</sup> LIVI, Antonio. **Filosofia del Senso Comune: Logica della scienza e della fede**. 2ª ed. Roma: Casa Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2010.

<sup>274</sup> LIVI, Antonio. **Metafisica e Senso Comune: Sullo statuto epistemologico della filosofia prima**. 2ª ed. Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2010.

<sup>275</sup> Para um apanhado sintético, cfr.: LIVI, Antonio. (Ed.) **La Filosofia del senso comune al vaglio della critica**. Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2010.

deve resultar do adequado desvelamento de tais pressupostos teóricos, contidos nas obras do autor.

## 2.2 As teses fundamentais da filosofia do senso comum

Em face do exposto, resta-nos agora analisar o conteúdo da proposta filosófica formulada por Antonio Livi.

Afirma o autor, inicialmente, que os filósofos modernos do senso comum, ainda que tenham o mérito inegável da identificação do senso comum como um conjunto universal e necessário de verdades intuitivamente extraídas da experiência, não puderam determinar, com a precisão necessária, sua natureza gnosiológica, sua função epistêmica e seu conteúdo.

Diante disso, Livi se propõe a oferecer uma definição criticamente consistente do senso comum e, a partir dela, reunir as contribuições esparsas dessas filosofias modernas em uma autêntica filosofia do senso comum, sintetizando em dez teses fundamentais aquilo que pretende provar a respeito do seu objeto de investigação:<sup>276</sup>

- 1- Existe no conhecimento humano um conjunto de certezas que exprimem aquilo que todo sujeito pensante recebe diretamente e imediatamente da experiência, antes mesmo de qualquer tentativa de interpretá-la racionalmente. E, justamente por serem evidências diretas da experiência, tais certezas não carecem de justificação suplementar;
- 2- Essas certezas constituem o conhecimento primário do real, ou seja, “o conhecimento da realidade que de fato se apresenta a todo sujeito pensante.”<sup>277</sup> Ao mesmo tempo, essas certezas comportam, em unidade noética indissolúvel, a intuição dos primeiros princípios tanto de natureza lógico-metafísica quanto de natureza metafísico-ética;
- 3- Sendo uma característica fundamental da inteligência humana, essas certezas são universais e constantes, e, assim, independem da variedade cultural e social da experiência e da própria capacidade intelectual do sujeito;
- 4- Justamente por constituírem uma base comum de conhecimento certo e indubitável, essas certezas permitem a comunicação intersubjetiva do conhecimento, a começando pelo processo educacional mais elementar, no âmbito da família, e

<sup>276</sup> LIVI, Antonio. **Filosofia del senso comune**. Ed. Cit., p. 65-70.

<sup>277</sup> “la consapevolezza della realtà che di fatto si presenta a ogni soggetto pensante.” (Idem, ibidem, p. 67.)

superando, ao menos potencialmente, todas as dificuldades advindas da diferença cultural dos sujeitos;

- 5- No âmbito da filosofia, essas certezas constituem núcleo material a partir do qual a reflexão filosófica se estrutura, ou seja, são, por excelência, a matéria da reflexão filosófica. E, assim senso, são a garantia da unidade material que possibilita o desenvolvimento histórico da *philosophia perennis*;
- 6- Esse conjunto orgânico de certezas primárias é ainda a condição de possibilidade, *ex parte obiecti*, das ciências particulares, na medida em que estruturam o horizonte objetivo do qual são extraídos os seus objetos formais. Do mesmo modo, são a condição de possibilidade, *ex parte subiecti*, do exercício dessas ciências, porque os princípios lógico-metafísicos que estruturam a ação intelectual do homem são fornecidos por elas;
- 7- Por serem incondicionadas e absolutas as certezas do senso comum são qualitativamente superiores às certezas científicas. Trata-se de um verdadeiro “*primato veritativo*,”<sup>278</sup> na medida em que essas certezas antecedem lógica e cronologicamente qualquer outro juízo, que conseqüentemente, não pode contradizê-las;
- 8- Encontra-se ainda, no senso comum assim definido, uma base conceitual para o diálogo entre a metafísica e as ciências particulares, na medida em que tanto uma quanto as outras são constituídas por derivação gnosiológica das certezas da experiência direta que o compõe;
- 9- Tais certezas assumem ainda a função de *praeambula fidei*, na medida em que a Revelação, o objeto da fé sobrenatural, se expressa sempre por uma linguagem que só pode ser compreendida a partir das certezas do senso comum;
- 10- A relação entre razão e fé, conseqüentemente, deve ser remetida sobretudo ao substrato epistêmico constituído pelas certezas do senso comum que são a condição lógica de possibilidade tanto da compreensão racional da Revelação e de sua aceitação pela fé.<sup>279</sup>

Diante da amplitude e da ambição de tal projeto filosófico, Antonio Livi desenvolve um esforço analítico para individualizar e explicitar essas certezas primárias, valendo-se, para tanto, de um aporte metodológico próprio, composto de um duplo movimento: em primeiro lugar, uma fenomenologia da consciência, através da introspecção (“*logica dell’assenso*”), e, em

<sup>278</sup> LIVI, Antonio. **Filosofia del senso comune**: logica della scienza e della fede. Ed. Cit., p. 69.

<sup>279</sup> LIVI, Antonio. **Filosofia del senso comune**: logica della scienza e della fede. Ed. Cit., p. 70.

segundo, pela análise da linguagem em que os conteúdos de consciência examinados são ordinariamente comunicados (“*logica del consenso*”).<sup>280</sup>

Trata-se, portanto, de um conjunto de análise que segue em sentidos distintos, de um lado, evoca o testemunho interior da experiência; de outro, o valor de verdade dos juízos em que essa experiência se expressa.

### 2.3 Experiência e verdade

Assim, Livi pretende identificar, em meio a multiplicidade de elementos particulares e contingentes da experiência humana, algumas certezas imediatas e universais, que aparecem à consciência, sempre e necessariamente, como algo evidente. Porém, antes de expor as certezas que compõe o senso comum assim apresentado, Livi realiza alguns esclarecimentos terminológicos imprescindíveis.

Esclarece, em primeiro lugar, por “evidência” o filósofo entende a presença de motivos suficientes para assentimento racional. É evidente, nesse sentido, tudo aquilo que encontra uma adequada justificação epistêmica, seja através de um raciocínio dedutivo ou através da experiência.<sup>281</sup>

Em segundo lugar, Antonio Livi explica que, por “imediatez” se deve entender, simplesmente a ausência de mediação intelectual, de tal forma que são imediatos os conhecimentos que precedem – e fundam – os diversos tipos de inferência.<sup>282</sup> Esse conceito está umbilicalmente ligado ao de “experiência”, que Livi define como “tudo aquilo que é dado à consciência, ou seja, que precede e funda todas as reflexões.”<sup>283</sup>

Destaque-se, então, que a experiência do senso comum, cujo conteúdo Livi procura apresentar, é *universal e imediata*, no sentido de que está sempre presente imediatamente à consciência de todos os sujeitos.

Mais do que isso, Livi afirma taxativamente o valor de verdade das certezas que compõem o senso comum.

Para que se possa compreender tal assertiva é preciso ter em conta que Livi, como Tomás e Gilson, compreende a verdade como uma característica dos juízos, que se adequam à evidência da realidade: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*. Trata-se de um conceito que implica uma relação entre o juízo formulado por um sujeito e a realidade à qual se refere.

---

<sup>280</sup> LIVI, Antonio. *Filosofia del senso comune*: logica della scienza e della fede. Ed. Cit.; p. 71.

<sup>281</sup> Idem, *ibidem*, p. 84.

<sup>282</sup> Idem, *ibidem*, p. 86-87.

<sup>283</sup> “tutto ciò que nella conoscenza umana è dato, ossia, precede e fonda ogni riflessione.” (Idem, *ibidem*, p. 87, tradução livre do original).

Mais do que isso, se toda o juízo que se quer verdadeiro deve corresponder à evidência real, então deve corresponder às certezas do senso comum, que expressam um conhecimento experiencial e imediatamente evidente.

Diante disso, pode-se afirmar que o senso comum se compõe do conhecimento verdadeiro por excelência, na medida em que corresponde diretamente à mais universal e imediata experiência da realidade.

## 2.4 As certezas do senso comum

A partir desses esclarecimentos, Livi empreende uma definição objetiva de tais certezas, que ele restringe a cinco, irredutíveis umas às outras, ainda que constitutivamente conexas e organicamente estruturadas:<sup>284</sup>

- 1) *Res sunt*: a primeira certeza fundamental é a da existência do mundo real, composto por uma multiplicidade de coisas (*res*) em movimento, que aparecem e desaparecem. A despeito da diferença entre essas coisas, que são individuais em sua essência, é imediata a percepção da unidade do mundo, na medida em que as coisas que o compõe são análogas em sua existência e conexas na medida em que são governadas por uma ordem (a ordem física);
- 2) Emergência do sujeito: a segunda certeza do senso comum é a da própria existência do sujeito *no mundo* como ente capaz de conhecê-lo;
- 3) Intersubjetividade: a terceira certeza é a existência de outros sujeitos, similares a mim em sua capacidade de conhecer o mundo;
- 4) Moralidade: a quarta certeza é a de que a relação que estabeleço com outros sujeitos, *id est*, outros entes capazes de conhecer a realidade, é fundamentalmente diversa daquele que estabeleço com o mundo físico, porque implica uma vinculação de amor e responsabilidade;
- 5) Transcendência: na origem da existência do mundo, do eu, e dos outros sujeitos, e da ordem física e moral que rege a relação entre esses entes, há um princípio de ordem, que permite a intuição dessas certezas e que pressupõe uma inteligência criadora e ordenadora da realidade.

## 2.5 Funções do senso comum: fundação e crítica

Do ponto de vista cognitivo, esses juízos existenciais (do mundo, de mim mesmo, dos

---

<sup>284</sup> LIVI, Antonio. *Senso Comune e Logica Aletica*. Ed. cit., pp. 19-22.

outros, da ordem moral e de Deus) são dotados da mais absoluta certeza, de sorte que não apenas a sua verdade é inegável, mas a sua falsidade é rigorosamente impensável.

Assim, em qualquer sistema filosófico, essas verdades podem ser negadas apenas expressamente, ou seja, a sua aceitação – ainda que implícita e sub-reptícia – será sempre de rigor.

Essa característica faz com que as certezas do senso comum assumam a função de fundamento alético de todas os demais juízos que se pretendem verdadeiros. Assim, com base em uma aplicação sistemática dessa noção do senso comum, Antonio Livi pretende demonstrar a necessidade (e não a conveniência ou a simples possibilidade) de que todo o discurso filosófico, sobretudo em seu núcleo teórico que é a metafísica, reconheça a verdade fundamental do senso comum, fazendo dele, explicitamente, seu ponto de partida.

Livi aponta, então, a fundamental incoerência daqueles sistemas filosóficos modernos que metodologicamente negam ao senso comum o valor de verdade e fundamentação epistêmica que lhe é próprio.

Destarte, o autor aplica sistematicamente dessa noção de senso comum, carregada de valor epistêmico, em dois sentidos diversos. De um lado, cumpre uma função positiva de pressuposto alético de qualquer conhecimento humano<sup>285</sup>; de outro, em sentido negativo, fornece instrumental necessário para desvelar a incoerência radical de todos os sistemas que são construídos a partir da sua negação.<sup>286</sup>

Assim, a aplicação lógica dessa noção de senso comum resulta na constituição de uma verdadeira teoria geral do limite crítico do conhecimento.<sup>287</sup>

Diante do exposto, nossa análise se volta agora ao conhecimento jurídico, para que possamos refletir em que medida o conceito de senso comum acima exposto pode exercer essa função dúplice no campo específico do conhecimento jurídico.

---

<sup>285</sup> LIVI, Antonio. **Filosofia del senso comune**: logica della scienza e della fede. Ed. Cit.; p. 123.

<sup>286</sup> Idem, *ibidem*, p. 158.

<sup>287</sup> LIVI, Antonio. **La Filosofia del senso comune come teoria generale del limite critico**. In **La Filosofia del senso comune al vaglio della critica**. Ed. Cit., p. 58.

### 3. A ESTRUTURA DO CONHECIMENTO JURÍDICO

Assentados os pressupostos realistas sobre os quais se desenvolve a filosofia do senso comum, torna-se necessário voltar nossa atenção para a estrutura do conhecimento jurídico, a fim demonstrar como o senso comum se relaciona com tal estrutura e que tipo de função pode desempenhar nela.

Antes disso, contudo, devemos vislumbrar, desde uma perspectiva muito abrangente, a estrutura do conhecimento humano em geral.

#### 3.1 A sistematização aristotélica do conhecimento humano

A mais eminente concepção clássica da estrutura do conhecimento humano é aquela consignada no esforço aristotélico de sistematização do saber, que resulta em uma divisão tripartida das ciências. Em primeiro, as ciências teóricas, que têm por objeto o saber em si mesmo; em segundo, as ciências práticas, nas quais o saber se converte em regra moral de ação; e, por fim as ciências poiéticas, cuja causa final é a produção de um determinado resultado.<sup>288</sup>

A primazia das ciências teóricas se explica pelo fato de que é na contemplação da verdade que o homem encontra o seu sumo bem<sup>289</sup>, de sorte que “é dela e em função dela que todas as outras ciências adquirem o justo significado.”<sup>290</sup>

Porém, ainda que a contemplação da verdade seja um fim em si mesmo, e que, portanto, a finalidade das ciências teóricas seja o próprio saber, é natural que o conhecimento adquirido pelo homem se converta, de imediato, em regra da ação e da conduta. Assim, o conhecimento teórico se faz prático por extensão (*intellectus speculativus per extensionem fit practicus*), como ensina Tomás de Aquino.<sup>291</sup>

Nas ciências práticas, portanto, o conhecimento é posto em função da ação humana, ou seja, da realização pessoal e social do homem. Pelo conhecimento teórico (especulativo), o homem conhece a ordem finalística da realidade, mas é precisamente esse conhecimento que impulsiona o homem a edificar a sua vida e a vida da sua comunidade em consonância com essa ordem, adequando a sua própria ação a uma determinada ordem de valores que lhe é correspondente.

<sup>288</sup> ARISTÓTELES. **Metafísica**. E 1, 1025b. 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. Vol. II, pp. 271.

<sup>289</sup> “(...) entre as atividades humanas aquela que é mais aparentada à atividade divina da especulação será a maior fonte da maior felicidade.” ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. K 8, 1178b, 23-24. 3ª ed. São Paulo: Edipro, 2013. Cfr.: **Metafísica**. A 2, 982b. Ed. Cit., pp. 11-12.

<sup>290</sup> REALE, Giovanni. **História da filosofia grega e romana**. São Paulo: Loyola, 2007, vol. IV, p. 27.

<sup>291</sup> S. THOMAE AQUINATIS, **Summa theologiae**. Ia, 79, 11. Ed. Cit., vol. II, p. 458.

Por fim, as ciências poiéticas dizem respeito a uma ação humana *in concreto*, que não tem por finalidade imediata a realização plena do agente, mas a produção de um resultado específico. Como explica Antonio Livi, “enquanto o conhecimento teórico procura determinar quais são, em abstrato, os melhores meios para a realização de determinados fins (éticos, políticos, educativos, artísticos), o conhecimento poiético designa concretamente os procedimentos a serem adotados, caso a caso, na atualização de uma obra humana.”<sup>292</sup>

O conhecimento poiético diz respeito, então, à arte, ou, para apontar o étimo grego, à técnica.<sup>293</sup> Todavia, é preciso ressaltar nesse contexto o seu caráter propriamente cognoscitivo: a técnica não se limita à mera reprodução de procedimentos, como hoje se costuma considerar, mas é uma forma própria de conhecimento dos instrumentos, meios e fins da produção de determinado bem.

Importante ainda destacar que a técnica, como expressão do saber poiético, produz um resultado, e, assim, modifica a existência, cria uma nova realidade – física ou mental –, assume um caráter construtivo.

### 3.2 O conhecimento jurídico

Diante dessa divisão estrutural do conhecimento exsurge a questão do enquadramento específico do conhecimento jurídico, que se impõe em razão da multiplicidade de abordagens a partir das quais se pode conhecer o Direito. Inicialmente, todo sistema filosófico tem que reservar um lugar à análise da experiência jurídica, como notou Michel Villey.<sup>294</sup> Bem assim, diversas ciências têm seus objetos específicos de tal forma coligados ao fenômeno jurídico que não podem olvidar a sua análise, como é o caso da sociologia, da história, da economia e de tantas outras. Há ainda abordagens que não possuem caráter sistêmico ou metódico, como é o caso da postura do cidadão de determinado Estado, que se submete a uma ordem jurídica e a conhece de modo espontâneo, em sua vivência pessoal da ordenação jurídica social.

---

<sup>292</sup> “mentre il sapere pratico mira a determinare quali siano, in astratto, i mezzi migliori per realizzare determinati fini (etici, politici, educativi, artistici), quello poiético disegna concretamente i procedimenti da adottare, caso per caso, nell’attuazione di un’opera umana (...).” (LIVI, Antonio. **Metafisica del Diritto e costruzione dei rapporti giuridici**. In GHERRI, Paolo. (Ed.) **Categorialità e trascendentalità del Diritto**: atti della Giornata Canonistica Interdisciplinare. Roma: Lateran University Press, 2007, p. 119, tradução livre do original).

<sup>293</sup> Em nossa linguagem ordinária, “técnica” e “arte” aparecem, muitas vezes como termos contraditórios, especialmente em razão da redução do alcance de ambos os termos, mas que afeta especialmente a palavra “arte”, que veio a identificar-se quase totalmente com as belas artes. Como destaca Francesco Galgano, no entanto, essa contração do seu significado é um fenômeno cultural contemporâneo e que, em todo caso, é totalmente alheio ao ambiente cultural romano, do qual o termo foi herdado, na medida em que “nella Roma antica (..) era arte la destrezza intellettuale: l’arte medica, l’eloquenza;” (GALGANO, Francesco. **Il diritto e le altre arti: una sfida alla divisione fra le culture**. Bolonha: Editrice Compositore, 2009, p. 10).

<sup>294</sup> VILLEY, Michel. **Filosofia do Direito**: definições e fins do direito, os meios do direito. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 166.

Porém, nenhuma das abordagens mencionadas se adapta à tarefa própria do jurista, que tem o direito como seu objeto específico, o que acarreta certo comprometimento com esse, como ilustra a analogia traçada pelo por Fernando José Bronze, entre o jurista e o teólogo, *in verbis*:

Recorramos, para o explicitar, a um outro símile: o da religião. Esta pode, obviamente (tal como o direito), ser objecto da sociologia, da filosofia, da história, da *poiesis* literária...; mas, para a teologia, a religião é uma reflexão da fé, pressuposta a assunção da própria fé. Um ateu ou um agnóstico podem, decerto, estudar sociologicamente, filosoficamente, historicamente, ou “divertir-se” literariamente com a religião; um teólogo é um crente que assume e que problematiza racionalizantemente (nota esta última que o distingue do mero praticante) a sua fé. A tarefa do jurista é, assim, sob o ponto de vista aqui em causa, *análoga* à do teólogo, pois também ele assume as valências constitutivas e o compromisso prático da normatividade do direito, tomando-os como dimensão nuclear do discurso judicativo-decisório que lhe está cometido.<sup>295</sup>

Assim sendo, parece lógico considerar o conhecimento jurídico sobretudo como o conhecimento característico do jurista, na medida em que, como destaca Javier Hervada, “A palavra *ius*, ou direito, é uma palavra de juristas. Nasce dos juristas e indica algumas realidades *desde a perspectiva dos juristas*. (...) *Ius* é um termo técnico, nascido no contexto dos juristas romanos para designar o objeto de sua arte, aquilo que *diziam*, aquilo sobre o que pronunciavam sua sentença.”<sup>296</sup>

### 3.2.1 A prudência jurídica

Pois bem, a partir de tais considerações parece imperioso reconhecer que o conhecimento jurídico é, sobretudo, um conhecimento técnico, uma arte: *ius est ars boni et aequi*.<sup>297</sup>

Isso porque o conhecimento do jurista visa sempre produzir um resultado determinado: o objetivo final da técnica jurídica (*finis quo*) é sempre uma decisão a ser tomada em determinada circunstância, ou seja, uma ação humana concreta que consiste em dar a cada um o que é seu: *suum cuique tribuere*.<sup>298</sup>

Assim, a técnica jurídica só se realiza plenamente em uma decisão concreta, o que significa reconhecer que, para além do seu aspecto puramente cognoscitivo, a técnica exige

<sup>295</sup> BRONZE, Fernando José. **Lições de Introdução ao Direito**. 2ª. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 2006. p. 15.

<sup>296</sup> ““La palabra *ius* o derecho es una palabra de jurista. Nace de los juristas e indica unas realidades *desde la perspectiva del jurista*. (...). *Ius* es un término técnico, nacido en el contexto de los juristas romanos para designar el objeto de su arte, aquello que *decían*, aquello sobre lo que pronunciaban su sentencia u oráculo.” (HERVADA, Javier. **Apuntes para una exposición del realismo jurídico clásico**. In Revista Persona y Derecho. Pamplona: Universidad de Navarra, nº. 18, 1988, p. 282, tradução livre do original).

<sup>297</sup> D. 1,1,1.

<sup>298</sup> D. 1,1,1,10,1.

uma ação concreta, que depende sempre da *voluntas* do agente. Por isso afirma Jose Maria Martinez Doral, referindo-se à decisão jurídica: “Elegê-la imediatamente para introduzi-la na existência já não é uma questão de puro conhecimento, mas, precisamente, de prudência.”<sup>299</sup>

Neste passo, contudo, é preciso esclarecer o sentido em se emprega o termo “prudência”, pois, como nota Luis Jean Lauand, na linguagem ordinária esse termo se encontra esvaziado de sentido.<sup>300</sup> Se classicamente designava a arte de tomar a decisão certa, hoje parece designar um tipo de cautela, especialmente egoísta, que se manifesta sobretudo na indecisão. É imprescindível, diante disso, retomar o sentido eminente do termo – que é central para compreensão do problema aqui analisado – desenvolvido por Tomás de Aquino.<sup>301</sup>

A prudência, compreendida como virtude da decisão certa, é a base da justiça, de tal modo que a atividade dos juristas se define historicamente como Jurisprudência, i. e., *prudentia iuris*.<sup>302</sup>

Nesse sentido, cumpre destacar, primeiramente, que a prudência é uma virtude intelectual. Seu princípio é a reta razão, a capacidade de ver a realidade. Isso, porém, não basta: para além de compreender a realidade, é preciso agir de acordo com esse discernimento racional. Daí a sua classificação como virtude. A prudência é *recta ratio agibilium*, de sorte que conjuga um elemento racional com uma posição claramente ativa – poética.

Ademais, impende destacar que, por sua própria constituição, a prudência é uma virtude do singular e do contingente, ou seja, é a virtude da decisão certa *em um caso concreto*, o que exclui a possibilidade de uma certeza matemática, simplesmente porque não é possível conhecer absolutamente uma realidade contingente.

Isso não elimina, todavia, o seu caráter intelectual. Ao contrário, considerada essa limitação é que Tomás lista como partes integrantes da virtude da prudência: a memória (o conhecimento dos casos passados, que possam auxiliar na decisão), o intelecto (a capacidade de discernir os princípios aplicáveis ao caso), a razão (a ponderação racional dos elementos do caso), a sagacidade (a reta avaliação do caso concreto para tomada de uma posição pessoal), a docilidade (a abertura às razões alheias, fornecidas pela opinião dos prudentes), e ainda a providência (a adequação dos meios empregados aos fins) a circunspeção (a consideração das

<sup>299</sup> “Elegirla inmediatamente para introducirla en la existencia, ya no es cuestión de puro conocimiento, sino precisamente de prudencia.” (MARTINEZ DORAL, Jose Maria. **La estructura del conocimiento jurídico**. Ed. cit., p. 74, tradução livre do original).

<sup>300</sup> LAUAND, Luis Jean. **A arte de decidir: a virtude da prudentia**. In Revista Brasileira de Direito Constitucional, nº. 2, jul./dez. – 2003.

<sup>301</sup> S. THOMAE AQUINATIS, **Summa theologiae**. Ila Ilae, 47-56. Ed. Cit., vol. V, pp. 585-682.

<sup>302</sup> D. 1,1,10,2.

circunstâncias concretas do caso) e, finalmente, a cautela (a consideração dos obstáculos que se antepõe à decisão).

Finalmente, cumpre ainda destacar que a prudência não impõe o fim às virtudes morais, mas, por possibilitar a tomada da decisão certa, é *auriga virtutum*, a guia das virtudes. É, nesse aspecto, a condição de efetividade de todas as virtudes e, no que aqui nos interessa, da justiça.

Feitos esses esclarecimentos parece possível afirmar que a técnica jurídica possui um caráter inegavelmente prudencial, na medida em que a decisão jurídica, ou seja, o objeto da técnica jurídica, não é um ato puramente intelectual, nem um simples ato voluntário desprovido de natureza cognoscitiva, mas congrega esses dois aspectos em um todo coerente. Assim, a decisão jurídica – que é a causa final da técnica do jurista – só pode ser adequadamente compreendida como expressão da *prudentia iuris*.

Esse é um dos pontos nevrálgicos de toda a teoria do conhecimento jurídico, especialmente porque é através dessas decisões – e, portanto, através do conhecimento técnico – que o direito se constrói.

De rigor, trata-se de uma construção pelo fato de que a ordem social em que o direito se integra não é apenas uma realidade natural, mas se compõe também de elementos acidentais que são desenvolvidos ao longo da história em conformidade com critérios contingentes. É próprio da técnica jurídica responder prudencialmente a tais critérios de modo a discernir os instrumentos e os meios adequados para a realização da justiça *in concreto*.

É evidente, portanto, que a técnica jurídica assume feições bastante complexas, o que leva, ademais, à formação profissional de juristas: “a construção das leis, a sua interpretação e a sua aplicação requerem um nível de especialização técnica tão elevado que somente os técnicos são capazes de fazer essas coisas.”<sup>303</sup>

É nesse diapasão que a necessidade de sistematização lógica, orientação axiológica e exposição pedagógica da técnica jurídica leva ao desenvolvimento de um segundo extrato fundamental do conhecimento jurídico: a ciência jurídica, cujo surgimento Harold J. Berman vincula historicamente à Europa cristã do fim do século XI.<sup>304</sup>

---

<sup>303</sup> “la costruzione delle Leggi, la loro interpretazione e la loro applicazione, richiedono un livello di specializzazione tecnica talmente elevato che solo i tecnici ne risultano capaci.” (LIVI, Antonio. **Metafisica del Diritto e costruzione dei rapporti giuridici**. Op. Cit., p. 122, tradução livre do original).

<sup>304</sup> “Of course, law in the usual sense of legal data, such as legal rules and procedures, cannot constitute a science, any more than matter or animal behavior can constitute a science. Legal science, if it exists, must be the scientific study of such legal data, the scientific body of knowledge *about* law, just as physical or biological science is the scientific study of, or body of knowledge about, matter or animal life. Yet there are important differences, from the point of view of science, between legal data, or any other social data, and physical data, arising from the fact that the participants in social activities are conscious of what they are doing, and their consciousness is an essential part of the data. Moreover, the consciousness may itself have, or seek to acquire, the characteristics of a science. The actors may ascribe to their own observations of what they themselves are doing the qualities of a systematic,

### 3.2.2 A ciência do direito

Parece útil, para que se entenda essa tripla condicionalidade do conhecimento científico do direito, que exploremos as circunstâncias culturais que permitiram o seu desenvolvimento.

Isso porque ordenação lógica, a orientação axiológica e a exposição pedagógica de um conhecimento marcadamente casuístico requer instrumentos metodológicos próprios, que foram desenvolvidos de modo paulatino no ambiente cultural do Ocidente.<sup>305</sup>

De fato, a cultura cristã foi marcada em sua fase inicial – geralmente referida como “patristica”, numa alusão à obra dos Padres da Igreja (mestres da cristandade em seus primeiros séculos) – pela fragmentação que naturalmente decorria do seu caráter polêmico e apologético, como explica Julián Marías:

O propósito dos cristãos não é intelectual nem teórico. São João ou São Paulo, apesar da extraordinária profundidade de seus escritos, não tentam fazer filosofia; no entanto é inevitável que a filosofia tenha de se ocupar deles. Contudo, pouco a pouco e de modo crescente, os temas especulativos vão adquirindo um lugar no cristianismo, sobretudo por dois estímulos de índole polêmica: as heresias e a reação intelectual do paganismo.<sup>306</sup>

Não era o objetivo dos primeiros Padres da Igreja compor de um corpo doutrinário, absolutamente desnecessário em face do impacto inicial do acontecimento cristão, de forma que a motivação de seus escritos encontrava-se na resposta a alguma objeção ou calúnia formulada, ou então na orientação espiritual dos fiéis.<sup>307</sup>

Contudo, o passar dos séculos trouxe consigo o acúmulo de um material vasto e desconexo, de sorte que a amplitude e desorganização da literatura patristica tornou-se um obstáculo ao desenvolvimento da fé cristã, na medida em que essa massa fragmentária de documentos não fornecia uma estrutura que capaz de auxiliar a compreensão racional da fé.

Assim, foi necessário, em primeiro, um esforço de reunião e catalogação desse material (fase filológica), e em segundo, um esforço de cotejamento e superação das contradições

---

objective, verifiable body of knowledge. That, in fact, is what happened in law in the late eleventh and twelfth centuries: the legal rules, concepts, decisions, and procedures remained data, and in that sense just the opposite of a science, but the consciousness of participants in legal activities came to include a systematic study of them, and the accumulation of a body of knowledge about them, which had some of the qualities of a science.” (BERMAN, Harold Joseph. **Law and Revolution: the formation of western legal tradition**. Cambridge: Harvard University Press, 1983. p. 120).

<sup>305</sup> Abordamos essa mesma temática em um estudo anterior, posto que a partir de uma perspectiva teórica um pouco diferente. Cfr. FRANZIN, André Vinícius Seleghini. **Notas sobre a concepção científica do direito**. In **Revista Eletrônica Sapere Aude**, Volume 10 - Ano IV maio/2016. Disponível no seguinte endereço eletrônico: <http://revistasapereauade.org/index.php/edicoes/ano-4-volume-10-maio-2016>

<sup>306</sup> MARIÁS, Julián. **História da Filosofia**. ed. cit., p. 117.

<sup>307</sup> “Podemos então dizer que existia aí certo desinteresse doutrinário dessas primeiras gerações: a elas parecia muito mais importante atender ao apelo do Cristo de maneira direita através da metanóia, da conversão e da adoção de um novo rumo na vida, e isso já os mantinha suficientemente ocupados.” (CARVALHO, Olavo de. **História Essencial da Filosofia: Filosofia Patristica e Escolástica**. São Paulo: É Realizações, 2007. p.7).

aparentes entre documentos diversos (fase concordística).<sup>308</sup>

A dimensão majestosa dessa empreitada exigiu o preparo intelectual das novas gerações, com vistas a garantir a continuidade do trabalho. Isso se deu especialmente por meio da educação fundada nas artes liberais do *Trivium*, que formava estudiosos capazes de desvendar na massa informe de documentos uma estrutura lógica coerente, garantindo-lhe unidade terminológica através da análise gramatical, e resolvendo incoerências e descontinuidades desse corpo doutrinário por meio de disputações dialéticas. Adveio desses caracteres a influência conservadora e conciliadora da Universidade medieval.<sup>309</sup>

A formação do método escolástico e a fundação das universidades católicas concorreram com a redescoberta, no final do século XI, das coleções de textos normativos romanos compilados mais de cinco séculos antes sob o império de Justiniano para o nascimento de uma verdadeira ciência do direito, que consistia na aplicação da metodologia científica escolástica sobre os textos romanos de registravam o exercício da *prudentia iuris*.

Sobre esse quadro, verdadeiro mosaico ordenado em síntese superior,<sup>310</sup> ensina Harold J. Berman:

Estes três elementos - a descoberta dos textos jurídicos compilados sob o Imperador romano Justiniano, o método escolástico de analisá-los e sintetizá-los e o ensino do direito nas universidades da Europa - estão na raiz da tradição legal ocidental. O direito romano deu a toda a Europa (inclusive à Inglaterra) grande parte do seu vocabulário jurídico básico. O método escolástico permanece como um modelo predominante de pensamento jurídico em todo o Ocidente até hoje. As universidades reuniram juristas - professores e estudantes - de toda a Europa, colocando-os em contacto não só uns com os outros, mas também com professores e estudantes de teologia, medicina e artes liberais, fazendo-lhes um chamado ou, na terminologia de hoje, uma profissão.<sup>311</sup>

<sup>308</sup> Idem, *ibidem* p. 10.

<sup>309</sup> BOEHNER, Phitolotheus. GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã**. 10ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2007. p. 355. Rosa Maria de Andrade Nery descreve assim os fundamentos da cultura universitária cristã: “Era filosofia cristã, que não aceitava princípios contrários à revelação e que procurou se servir de instrumentos racionais para explicar os dogmas (*ancilla theologiae*). E o método era bom, porque pela *gramática* estava garantida a hermenêutica dos textos clássicos; pela *dialética*, ficava garantida a argumentação lógica do sistema; e pela *retórica*, a comunicação das idéias se fazia de forma coerente, bem ordenada e convincente.” (NERY, Rosa Maria de Andrade. **Noções preliminares de direito civil**. São Paulo: Revista dos Tribunais. p. 87).

<sup>310</sup> É curioso notar que Aldo Schiavone, referindo-se ao processo de composição do Digesto de Justiniano, compare-o a um mosaico, e mais alta expressão da arte cristã bizantina. Cfr. SCHIAVONE, Aldo. **Ius: l'invenzione del diritto in Occidente**. Turim: Einaudi, 2005, pp. 8-11.

<sup>311</sup> “These three elements – the discovery of the legal writings compiled under the Roman Emperor Justinian, the scholastic method of analyzing and synthesizing them, and the teaching of law in the universities of Europe – are at the root of the Western legal tradition. The Roman law gave all Europe (including England) much of its basic legal vocabulary. The scholastic method has remained a predominant mode of legal thought throughout the West to this day. The universities brought together legal scholars -- teachers and students--from all over Europe, brought them into contact not only with one another but also with teachers and students of theology, medicine, and the liberal arts, and made them a calling or, in today's terminology, a profession.” (BERMAN, Harold Joseph. **Law and Revolution: the formation of western legal tradition**. ed. cit., p. 123, tradução livre do original).

A novidade constituída pela formulação medieval em face da antiga Jurisprudência romana é notável. Os jurisconsultos romanos dirigiam quase toda sua atenção à solução dos casos individuais e concretos que se apresentavam, ocupando-se apenas subsidiariamente da disposição sistêmica dos institutos jurídicos. De outro lado, a atenção primária dos escolásticos estava voltada justamente para a busca de sínteses capazes de converter o conhecimento técnico dos romanos em um sistema racional e cuidadosamente orquestrado, dotando os juristas de um instrumental lógico e pedagógico sem precedentes para o exercício da prudência jurídica.

Contudo, ainda que tais fatores fossem essenciais para o seu desenvolvimento, a ciência do direito liga-se, precipuamente, a uma necessidade axiológica, porquanto a ação do jurista se reveste de um forte sentido ético, cinzelado nos *ius praeepta* de Ulpiano: *honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*.<sup>312</sup>

Com efeito, toda a experiência jurídica é sempre orientada pela justiça, que é sua “estrela polar valorativa”, na feliz expressão do professor Miguel Reale.<sup>313</sup> É preciso reconhecer, portanto, a insuficiência de uma ciência jurídica que ignore sua própria destinação ética, como a indica a professora Rosa Maria de Andrade Nery:

Mas o Direito, se se reduz à técnica, não é compromissado com valores como a Justiça (= Verdade = valor), por exemplo. O Direito como técnica cumpre, apenas, a finalidade de ser instrumento de Poder. Um arcabouço lógico e bem elaborado, em sua estrutura concreta e sequencial de normas existentes e válidas, como o concebeu Kelsen; um aparato metódico e simétrico do positivismo lógico, pode perfeitamente atender à proposta de arquitetura política de segurança formal da sociedade, preencher os requisitos daquilo que se entende por lógica da segurança do Poder, mas não, necessariamente, cumprir a finalidade científica de investigação, porque dissociado do compromisso de atender à *consciência ética do homem*, que, afinal, é a finalidade de toda Ciência.<sup>314</sup>

E, de fato, o desenvolvimento da filosofia cristã medieval fornecia aos juristas medievais os necessários critérios axiológicos. Daí a conclusão de Harold J. Berman: “Uma ciência, no moderno sentido Ocidental da palavra, define-se por três tipos de critérios: metodológicos, valorativos e sociológicos. Por qualquer um deles a ciência dos juristas da Europa ocidental do século XII foi uma progenitora das ciências modernas.”<sup>315</sup>

Destarte, se a o conhecimento próprio do jurista é, em primeiro, um conhecimento técnico, a ciência do direito é essencialmente um conhecimento prático, na medida em que sua

<sup>312</sup> D. 1,1,1,10,1.

<sup>313</sup> REALE, Miguel. **Teoria da Justiça**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, p. 157.

<sup>314</sup> NERY, Rosa Maria de Andrade. **Noções preliminares de direito civil**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002, p. 21-22.

<sup>315</sup> “A science, in the modern Western sense of that word, may be defined by three sets of criteria: methodological criteria; value criteria; and sociological criteria. By all three sets of criteria, the legal science of the twelfth-century jurists of western Europe was a progenitor of the modern Western sciences.” (BERMAN, Harold Joseph. **Law and Revolution: the formation of western legal tradition**. ed. cit., p. 151, tradução livre do original).

finalidade está intrinsecamente ligada à sistematização lógica, à orientação axiológica e à exposição pedagógica da técnica jurídica, convertendo o conhecimento técnico em regra de ação do jurista.

### 3.2.3 A filosofia do direito

Mas, em verdade, se a ciência jurídica ordena, orienta e expõe a técnica jurídica, não compete a ela a determinação dos princípios lógicos, axiológicos e pedagógicos que a presidem.

Com efeito, a percepção de princípios e a distinção entre aqueles que são acidentais, ou seja, que advém de vicissitudes históricas e socialmente contingentes, e aqueles que são essenciais, é dizer, que decorrem da própria natureza do homem e da realidade, é uma atividade que diz respeito ao centro do conhecimento teórico: à metafísica, que é a “ciência do concreto,”<sup>316</sup> e a “ciência do inteiro.”<sup>317</sup>

A filosofia não se constrói a partir de si mesma. Exsurge, em rigor, do impacto causado pela experiência do real. Como afirma Aristóteles, “todos começam por admirar-se de que as coisas sejam tais como são.”<sup>318</sup>

Trata-se, portanto, de um conhecimento eminentemente contemplativo, de sorte que a filosofia não é uma atividade construtiva, mas fundante: “o trabalho da filosofia consiste, de fato, na descoberta de fundamentos que *já o são*, e que por certo não vão edificar *ex novo*. (...) A filosofia, então, *funda*, no sentido de que *encontra* o fundamento de tudo, e isso porque há um fundamento.”<sup>319</sup>

Mas, como já dissemos, é natural que o conhecimento teórico se desdobre em regra de ação, num esforço de adequação da própria vida à ordem real percebida.

Nesse sentido, a filosofia do direito possui, igualmente, a feição de um conhecimento prático: por extensão da atividade teórica que constitui o cerne da filosofia, assume uma função de orientação e fundação da técnica e da ciência do direito.

Essa função é exercida, especialmente, pela indicação do suporte metafísico das relações jurídicas, que revela ao próprio jurista o terreno fundamental sobre o qual exerce sua atividade prudencial. Como afirma Antonio Livi “é de fundamental importância que lhe recordem que

<sup>316</sup> MELENDO, Tomás. **Metafísica da realidade**: as relações entre filosofia e vida. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2002.

<sup>317</sup> REALE, Giovanni. **La filosofia come scienza dell’intero**. In Revista *Studi Cattolici*, nº. 198, 1981, p. 236

<sup>318</sup> ARISTÓTELES. **Metafísica**. A 2, 983 a 13. Ed. Cit, Vol. II, p. 13.

<sup>319</sup> “il lavoro della Filosofia consiste difatti nella scoperta dei fondamenti che ci *sono già*, e che certo non vanno edificati *ex novo*. (...) La Filosofia dunque *fonda*, nel senso che *trova* il fondamento di tutto, e questo perché un fondamento c’è.” (LIVI, Antonio. **Metafísica del Derecho e costruzione dei rapporti giuridici**. Op. Cit., p. 125, tradução livre do original.)

tudo aquilo que está construindo tem este ponto de partida: as relações entre as pessoas – considerando que o direito é relação, é um acidente da substância – e, sobretudo, as relações éticas, que são, em última instância, relações de liberdade e responsabilidade, e que, portanto, geram deveres.”<sup>320</sup>

Por fim, diante dessa apresentação da estrutura do conhecimento jurídico, cumpre ressaltar que todos os seus extratos – técnico-prudencial, científico e filosófico – referem-se, em última instância, ao centro da vida do direito, que é a decisão jurídica:

Esta decisão deve ser executada em um caso particular - uma decisão judicial em um conflito de interesses particulares, uma decisão legislativa que procura regular determinada questão social - é o que, em última análise, constitui o objeto da filosofia e da ciência do direito. Só que esses níveis do conhecimento observam essas decisões não para produzi-las e colocá-las na existência, mas para analisá-las teoricamente, referindo-as aos princípios que as regulam.

Poderíamos dizer que a filosofia do direito contempla essas decisões a partir de uma perspectiva muito distante; ciência jurídica, de um modo mais próximo e voltado para a ação, e que a prudência, abandonando o campo da especulação e da análise teórica, as realiza. Por isso a filosofia orienta o criador do direito, oferecendo-lhe a luz das mais decisivas exigências da natureza; e todas as construções do cientista, destinam-se a preparar, desde uma perspectiva mais próxima, a decisão jurídica.<sup>321</sup>

Porém, a estrutura do conhecimento jurídico aqui apresentada se mostraria despropositada se não pudesse encontrar um fundamento epistêmico capaz de assentá-la, garantindo sua integridade e coerência diante da realidade da experiência jurídica. Essa é, precisamente, a função do senso comum, como passamos a demonstrar.

---

<sup>320</sup> “è de fondamentale importanza che gli si ricordi che tutto quello che sta costruendo ha questo punto di partenza: i rapporti tra le persone, considerato che il diritto è relazione, è un accidente della sostanza, e soprattutto i rapporti etici, quelli che finiscono per essere rapporti di libertà e responsabilità e che, pertanto, diventano doveri.” (LIVI, Antonio. **Metafisica del Diritto e costruzione dei rapporti giuridici**. Op. Cit., p. 130).

<sup>321</sup> “Esta decisión que ha de ser ejecutada en un caso particular – una resolución judicial ante un conflicto de intereses concretos, una decisión legislativa que pretende regular una situación social determinada – es lo que en última instancia constituye el objeto de la filosofía del derecho y de la ciencia jurídica. Sólo que estos niveles de conocimiento consideran aquellas decisiones, no para producirlas y ponerlas en la existencia, sino para analizarlas teóricamente refiriéndolas a los principios que las regulan. Podríamos decir que la filosofía del derecho contempla aquellas decisiones como desde una perspectiva muy lejana; la ciencia jurídica, de un modo más próximo e cercano a la acción, y que la prudencia, abandonando el campo de la especulación y de los análisis teóricos, las realiza. Por eso la filosofía, orienta al creador del derecho, proporcionándole la luz de las más decisivas exigencias de la naturaleza; todas las construcciones del científico, están encaminadas a preparar desde una perspectiva más cercana la decisión jurídica.” (MARTINEZ DORAL, Jose Maria. **La estructura del conocimiento jurídico**. Ed. cit., pp. 73-74).

## 4. DIREITO E SENSO COMUM

Devidamente demonstrada a estrutura do conhecimento jurídico, torna-se possível, finalmente, observá-la a partir do realismo do senso comum, para tentar explicitar em que sentido a noção de senso comum aqui apresentada pode ser útil a teoria do conhecimento jurídico.

### 4.1 O senso comum como fundamento do conhecimento jurídico

Como já afirmamos, as certezas do senso comum constituem o conhecimento primário da realidade. Mas essa inteligência do real traz consigo, em unidade noética inquebrantável, a intuição dos primeiros princípios tanto de natureza lógico-metafísica quanto de natureza metafísico-ética, por isso tais certezas antecedem logicamente qualquer outro juízo, sendo um consequente, não pode contradizê-las.

Essa afirmação alcança todas as espécies de conhecimento humano, inclusive o conhecimento jurídico. É preciso ter em mente, portanto, que por mais sofisticado que se mostre um conhecimento de tipo especial, ele não pode guardar um fundamento estranho ao realismo do senso comum. A técnica, a ciência e a filosofia do direito devem se estruturar a partir de tais certezas, e nunca contra elas.

Por isso afirma Paul Vinogradoff:

Ainda que os detalhes de normas jurídicas sejam complicados e técnicos, as operações da mente no domínio do direito são baseadas no senso comum, e pode ser seguidas sem dificuldade por pessoas de inteligência e educação ordinárias. A Jurisprudência, a esse respeito, pode ser comparada à economia política, que também se desenvolve a partir de princípios gerais simples e também requer um grande nível de especialização no que concerne às suas particularidades.<sup>322</sup>

E, de rigor, o realismo do senso comum perpassa e conforma todo o conhecimento jurídico, em todos os seus níveis. Isso é assim porque os juristas reconhecem a existência da realidade, dos sujeitos e dos objetos de direito. Sabem que há pessoas e há bens, e os homens se relacionam com uns e com outros de forma absolutamente distinta.

Isso é assim, finalmente, porque na base da realidade relacional do direito encontra-se a certeza de senso comum de que a relação que estabeleço com outros sujeitos, *id est*, com outros

---

<sup>322</sup> “Although the details of legal rules are complicated and technical, the operations of the mind in the domain of law are based on common sense, and may be followed without difficulty by persons of ordinary intelligence and education. Jurisprudence may be likened in this respect to political economy, which also is developed from simple general principles and yet requires a great deal of special knowledge when it comes to particulars.” (VINOGRADOFF, Paul. **Common-Sense in Law**. Londres: Williams & Norgate, 1950, p. 9).

entes capazes de conhecer a realidade, é fundamentalmente diversa daquele que estabeleço com o mundo físico, porque implica uma vinculação de liberdade e responsabilidade.

É essa certeza aliás, que permitiu a Ulpiano perceber a escravidão como uma realidade do direito das gentes, mas não do direito natural, na medida em que, de acordo com este último, todos os homens nascem livres.<sup>323</sup>

É por isso também que Álvaro D’Ors afirma que “o senso comum é a filosofia prática dos juristas,”<sup>324</sup> desde que compreendido como uma categoria fundamental do conhecimento, e não como um conjunto indeterminado de “ideias” socialmente prevalentes: “não se determina por estatísticas plebiscitárias, mas por uma simplicidade da razão individual de cada um: não é o sentir das multidões, mas o de cada homem (...).”<sup>325</sup>

O senso comum, portanto, exerce uma função de legitimação epistêmica do conhecimento jurídico, na medida em que só há verdadeiro conhecimento se este, em última instância, puder ser reconduzido às certezas do senso comum.

#### 4.2 O senso comum como limite crítico do conhecimento jurídico

Essas breves referências são necessárias para afastar determinadas tentações idealistas a que por vezes cedem os juristas. O apelo ao senso comum cumpre, assim, a função de lembrar que se deve “estudar o Direito na vida, para que não se degenere em abstração.”<sup>326</sup>

A desatenção a esse ponto fundamental leva-nos a uma excessiva valorização dos aspectos formais do raciocínio jurídico, em desprestígio de sua constituição material. Essa prática malsã, em vez de elevar o jurista à condição de um oráculo da justiça, em verdade, sabota-o, porque nega o fundamento *in re* do seu conhecimento, que parece, então, despropositado e reduzido a um simples expediente retórico:

Reduzir o direito a uma ciência arcana é o mesmo que favorecer as cavilações; digo mais, favorecer as prevaricações que podem se acobertar com o manto da pretensa diferença entre o raciocínio jurídico e o raciocínio comum. Parece então que a justiça que todos os homens conhecem melhor ou pior, e aquela que em nome da lei se administra, são coisas tão diferentes que podem estar em contradição o direito e o bom senso. Se se acreditasse que isso seria imposto ao povo, estar-se-ia enganado, na

<sup>323</sup> Manumissiones quoque iuris gentium sunt. Est autem manumissio de manu missio, id est datio libertatis: nam quamdiu quis in servitute est, manui et potestati suppositus est, manumissus liberatur potestate. Quae res a iure gentium originem sumpsit, utpote cum iure naturali omnes liberi nascerentur nec esset nota manumissio, cum servitus esset incognita: sed posteaquam iure gentium servitus invasit, secutum est beneficium manumissionis. Et cum uno naturali nomine homines appellaremur, iure gentium tria genera esse coeperunt: liberi et his contrarium servi et tertium genus liberti, id est hi qui desierant esse servi. D, 1.1.4.

<sup>324</sup> D’ORS, Álvaro. **Direito e Senso Comum**. Tradução portuguesa de Miguel J. A. Pupo Correia. Lisboa: DIEL, 2011, p. 22.

<sup>325</sup> D’ORS, Álvaro. **Direito e Senso Comum**. *Ed. Cit.*, p.23.

<sup>326</sup> NERY, Rosa Maria de Andrade. **Pressupostos para a compreensão da estrutura axiológica do moderno direito das obrigações**. In Revista dos Tribunais, vol. 897. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2010, p. 9.

medida em que o povo chega a ser persuadido de que o pensamento jurídico é diferente do senso comum.<sup>327</sup>

Diante disso, é preciso afirmar que toda expressão legítima do conhecimento jurídico pode ser, de algum modo, reconduzida ao núcleo da experiência jurídica, que é uma experiência ética relacional. Não há verdadeira técnica, verdadeira ciência ou verdadeira filosofia do direito que se apresente em contradição com os caracteres fundamentais desse conhecimento experiencial.

O senso comum, portanto, cumpre uma segunda função na teoria do conhecimento jurídico: a de fornecer a ele um limite crítico, de sorte que aquilo que se apresenta contrário às certezas do senso comum não pode ser aceito como um conhecimento fundamentado:

O injusto não é de ser atingido pela interpretação jurídica. A hermenêutica do direito não pode conduzir à injustiça, não pode ser causa de desorientação, de perda de valores fundamentais para a sobrevivência do homem, da perda do estado de igualdade. Não há método jurídico que se preze, que possa conduzir à injustiça. E para que se não corra o risco é necessário obrigar o intérprete a enfrentar o contexto, conhecer o pretexto e dizer o texto, antes de tudo, jungido ao compromisso de não fugir do roteiro ético que o labor científico de pensar o direito lhe impõe. E esse trabalho é muito mais difícil do que identificar o sentido da norma, porque, na verdade, ele é o de busca de solução ética e não se contenta com o simples dizer o direito, mas consiste em expurgar o que é injusto da solução dada.<sup>328</sup>

Com efeito, apenas a partir do realismo do senso comum, ou seja, do reconhecimento do valor fundante e crítico de tal conceito, é possível superar o abismo de-ontológico imposto ao pensamento ético-jurídico, reabilitando a fundamentação real, ou seja, metafísica da ordem moral.

### 4.3 O senso comum e a teoria da decisão jurídica

A fim de demonstrar a utilidade da concepção acima esboçada na resolução de problemas concretos da teoria do direito, voltamos agora nossa atenção para uma questão central da teoria jurídica atual.

---

<sup>327</sup> “Ridurre la legge [a] scienza arcana è lo stesso che favorire il cavillo; dirò di più, favorire le prevaricazioni che possono ricoprirsì col manto della preteza diversità che passa tra il ragionamento legale ed il ragionamento comune. Pare allora che la giustizia, che tutti gli uomini più o meno conoscono, e quella che a nome della legge si amministra, sien cose tanto diverse, che possano stare in contraddizione la legge ed il buon senso. Se si credesse con ciò d’imporne al popolo, si sbaglierebbe assai. Imperocché il popolo giunge a persuadirsi, che il ragionar dei legali sia diverso dal senso comune.” (FORTI, Francesco. **Libri Due delle Istituzioni di Diritto Civile**. Vol. I, Firenze: Eugenio & Cammelli, 1863, p. 453. *Apud* ARZILLO, Francesco. **Esperienza giuridica e senso comune: sul fondamento ontologico del diritto**. 2ª ed., Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2013, p. 23).

<sup>328</sup> NERY, Rosa Maria de Andrade. **Responsabilidade da Doutrina e o Fenômeno da Criação do Direito pelos Juízes**. In FUX, Luiz; NERY Junior, Nelson; WAMBIER, Teresa Arruda Alvim. (Coords.) **Processo e Constituição: Estudos em homenagem ao Professor José Carlos Barbosa Moreira**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006, p. 427.

Como vimos, toda a estrutura do conhecimento jurídico se constrói em direção à decisão jurídica, que é seu momento culminante. O seu objeto formal não é – em nenhum extrato – um *intelligible*, mas um *operable*.

Justamente por desempenhar um papel tão central na teoria do conhecimento jurídico, a decisão jurídica parece ser um ponto de partida adequado para uma análise calcada no realismo do senso comum, que procuramos expor até aqui.

Iniciemos, então, pela constatação de que o dever de expor adequadamente a motivação das decisões jurídicas constitui um dos pressupostos de racionalidade do próprio direito, de sorte que, referindo-se especificamente à decisão judicial, José Carlos Barbosa Moreira afirma o seguinte: “A motivação das decisões judiciais, como expressão da justificação formal dos atos emanados do Poder a que compete, por excelência, a tutela da ordem jurídica e dos direitos subjetivos, constitui garantia inerente ao Estado de Direito.”<sup>329</sup>

De rigor, uma das notadas essências do conceito de Estado de Direito é a subordinação do poder estatal à ordem jurídica. Assim, juridicamente limitado, o poder transmuta-se em competência. Daí a afirmação de Lourival Vilanova de que “Em sentido material, relevando o conteúdo do direito, só há Estado de Direito ali onde são postos direitos individuais e garantias e os órgãos do poder se movem dentro de competências prefixadas normativamente.”<sup>330</sup>

Então, a autoridade competente, ao decidir, deve demonstrar como a decisão proferida se integra à ordem jurídica vigente, que tem em sua racionalidade, como dissemos, um pressuposto inelidível.<sup>331</sup>

Portanto, o dever de fundamentação não serve somente à efetividade das garantias de contraditório e ampla defesa, embora, evidentemente, cumpra também essa função. Em verdade, a exigência extrapassa os limites do próprio processo e da relação entre as partes e remete a um ponto nevrálgico do Estado de Direito: a decisão jurídica, em geral, e judicial, em particular, não é mera expansão de vontade da autoridade, mas determinação racional integrada à ordem jurídica. Por isso afirma Enrico Túlio Liebman:

Em um estado de direito, tem-se como exigência fundamental que os casos submetidos a Juízo sejam julgados com base em fatos provados e com aplicação imparcial do direito vigente; e, para que se possa controlar se as coisas caminharam efetivamente dessa forma, é necessário que o juiz exponha qual o caminho lógico que

---

<sup>329</sup> MOREIRA, José Carlos Barbosa. **A motivação das decisões judiciais como garantia inerente ao Estado de Direito**, in **Temas de Direito Processual Civil**. segunda série, São Paulo: Saraiva, 1980, p. 95.

<sup>330</sup> VILANOVA, Lourival. **Fundamentos do Estado de Direito**, in **Doutrinas Essenciais de Direito Constitucional**. São Paulo, 2011. v. 2, p. 569.

<sup>331</sup> Ordenar (*ordo –inis*) é dispor de forma conveniente, arranjar, relacionar meios e fins, sendo ínsita, portanto, a sua racionalidade, de tal modo que uma ordem irracional seria verdadeira *contradictio in terminis*.

percorreu para chegar à decisão a que chegou. Só assim a motivação poderá ser uma garantia contra o arbítrio.<sup>332</sup>

Apresentada nesses termos, a exposição dos motivos de uma decisão jurídica exsurge como instrumento de justificação epistêmica, ou seja, como uma exposição das razões de credibilidade no acerto (adequação) da decisão exarada, em sua conformidade com a justiça. Essa colocação do problema alça-nos a um plano de análise distinto, que se refere ao próprio estatuto epistemológico da decisão jurídica e à função por ela desempenhada.

#### ***4.3.1 A decisão jurídica entre o racionalismo e o voluntarismo***

Confrontam-se, nesta seara, posições extremadas, que podem ser esquematicamente apresentadas como racionalismo e voluntarismo jurídico.

A primeira delas liga-se à moderna filosofia racionalista e ao desenvolvimento da ideia de sistema, que pode ser compreendido, precipuamente, como *nexus veritatum*, ou seja, como um conjunto concatenado e dedutivamente estruturado de verdades, cuja construção se dá em *more mathematico*.

Assim, posto que tanto a Jurisprudência dos glosadores medievais quanto as construções humanísticas ligadas à *mos galicus* possuíssem alguma organização sistêmica, é apenas com o desenvolvimento do jusracionalismo moderno que a atividade jurídica passa a ser presidida pela ideia de sistema.<sup>333</sup>

Porém, o Direito, em sua pluralidade histórico-cultural, não é facilmente redutível a uma organização sistemática, o que impõe um grande obstáculo à aplicação desse modelo científico. Assim, foi necessário que a ciência jurídica de Jean Domat e Robert-Joseph Pothier, fosse condensada em fórmulas determinadas, criando condições para a codificação francesa de 1804, para que, a partir dela, se desenvolvesse uma ciência do Direito desse jaez.<sup>334</sup>

No século XIX, então, já sob a égide da codificação, desenvolveu-se a Escola da Exegese, cujas características fundamentais são claramente enunciadas por Miguel Reale, nos seguintes termos:

Nesse sentido, cabe assinalar o primado da norma legal como proposição imperativa e coercitiva e fonte por excelência do Direito, implicando a tese de sua estatalidade essencial; a teoria da plenitude do ordenamento legal, na unidade de um sistema, de tal sorte que a Hermenêutica Jurídica se reduziria a uma explicitação dedutiva dos

<sup>332</sup> LIEBMAN, Enrico Tulio. **Do arbítrio à razão – reflexões sobre a motivação da sentença**. In **Revista de Processo**, n. 29, p. 80, 1983.

<sup>333</sup> Vide nota n.º 119

<sup>334</sup> Cf., para uma competente exposição desse desenvolvimento histórico, a introdução de A. Menezes Cordeiro à edição portuguesa de CANARIS, Claus-Wilhelm. **Pensamento sistemático e conceito de sistema na ciência do Direito**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012. 5ª ed.

dados normativos; e, por último, a preocupação prioritária dos problemas de ordem conceitual. Eis aí os pilares com que se a Escola da Exegese e a Jurisprudência Conceitual por ela desenvolvida.<sup>335</sup>

De fato, a ideia de plenitude do ordenamento normativo resulta no desenvolvimento de um raciocínio jurídico fechado, construído sem sobressaltos e à exclusão de elementos que lhe sejam estranhos. Para que isso se realize, todavia, é necessário que a aplicação da lei se resolva em simples explicitação de consequências já contidas em seu texto desde o início.

Nesse quadro de ideias, a decisão judicial se resolveria em um exercício silogístico, pelo método da subsunção. Não se trataria, então, de um momento criador, mas de uma aplicação racional do preceito normativo. Também a Jurisprudência dos Conceitos, que se liga especialmente ao nome de George Friedrich Puchta, reduz a aplicação do Direito a esse procedimento mecânico.

É justamente em confronto com essa tradição que Hans Kelsen desenvolve uma teoria voluntarista da decisão judicial.

Em sua Teoria Pura do Direito, Kelsen define a relação entre uma norma de nível superior e outra de nível inferior – inclusive a relação entre uma lei e uma sentença judicial que a aplique – como uma relação de determinação, não apenas do processo de positividade da norma inferior, mas também, eventualmente, do seu próprio conteúdo.<sup>336</sup>

Mas, o autor ressalta que tal determinação nunca é completa, restando sempre um espaço de indeterminação, seja ele intencional ou não. Daí que a norma superior funcione como uma moldura, dentro da qual há várias possibilidades de aplicação.

Diante do exposto, Kelsen formula assim sua crítica à concepção racionalista-dedutiva da decisão judicial:

A jurisprudência tradicional crê, no entanto, ser lícito esperar da interpretação não só a determinação da moldura para o ato jurídico a pôr, mas ainda o preenchimento de uma outra e mais ampla função - e tem tendência para ver precisamente nesta outra função a sua principal tarefa. A interpretação deveria desenvolver um método que tornasse possível preencher ajustadamente a moldura prefixada. A teoria usual da interpretação quer fazer crer que a lei, aplicada ao caso concreto, poderia fornecer, em todas as hipóteses, apenas uma única solução correta (ajustada), e que a “justeza” (correção) jurídico-positiva desta decisão é fundada na própria lei. Configura o processo desta interpretação como se se tratasse tão-somente de um ato intelectual de clarificação e de compreensão, como se o órgão aplicador do Direito apenas tivesse que pôr em ação o seu entendimento (razão), mas não a sua vontade, e como se, através de uma pura atividade de intelecção, pudesse realizar-se, entre as possibilidades que se apresentam, uma escolha que correspondesse ao Direito positivo, uma escolha correta (justa) no sentido do Direito positivo.<sup>337</sup>

<sup>335</sup> REALE, Miguel. **Nova fase do Direito moderno**. São Paulo: Saraiva, 2010. 2ª ed., 3ª tir., p. 96-97.

<sup>336</sup> KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad. João Batista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 6ª ed., 5ª tir., p. 388.

<sup>337</sup> Idem, *ibidem*, p. 391.

E ainda:

Só que, de um ponto de vista orientado para o Direito positivo, não há qualquer critério com base no qual uma das possibilidades inscritas na moldura do Direito a aplicar possa ser preferida à outra. Não há absolutamente qualquer método – capaz de ser classificado como de Direito positivo - segundo o qual, das várias significações verbais de uma norma, apenas uma possa ser destacada como “correta” - desde que, naturalmente, se trate de várias significações possíveis: possíveis no confronto de todas as outras normas da lei ou da ordem jurídica.<sup>338</sup>

Resulta desse entendimento uma compreensão voluntarista da decisão jurídica, que passa a ser apresentada não como um ato de conhecimento, mas como um ato de vontade. Há, de certo, um limite negativo configurado pela moldura imposta pela norma superior. Porém, na eleição de uma das possíveis decisões contidas no quadro normativo, a escolha é “uma função voluntária” e, portanto, não sujeita a condições de “validade e verificabilidade.”<sup>339</sup>

O ato de conhecimento é um ato preparatório, por meio do qual se revelam as decisões juridicamente possíveis. A decisão, todavia, é um simples ato de vontade. Subjaz nessa visão, com toda a evidência, uma concepção gnosiológica calcada na matriz kantiana que já apresentamos, com sua separação radical entre o plano especulativo e o prático, entre ser e dever-ser, entre realidade e valor.

Finalmente, retornando à questão do estatuto epistemológico da decisão judicial, alcançamos as seguintes conclusões: em uma colocação racionalista do tema, o ato de decidir é um simples desdobramento lógico das normas jurídicas aplicáveis, o corolário de um processo dedutivo; por outro lado, se assumirmos uma construção voluntarista, então o ato decisório é um ato criador que resulta somente da *voluntas* da autoridade decisória. Assim sendo, no primeiro caso a justificação epistêmica da decisão é desnecessária, uma vez que sua integração na ordem jurídica já está dada de antemão, e no segundo ela é impossível, porque se resolve em um exercício arbitrário de vontade. Em ambos os casos apresentados, então, a fundamentação das decisões jurídicas cumpre uma função antes retórica do que epistêmica.

Trata-se justamente da contraposição entre racionalismo e ceticismo contra a qual se levantaram os filósofos do senso comum.

#### ***4.3.2 A decisão jurídica à luz de uma teoria realista do conhecimento jurídico***

De fato, a resposta a essa questão depende de uma adequada concepção da técnica jurídica, assentada nos princípios do senso comum. Desde tal perspectiva, a decisão jurídica,

---

<sup>338</sup> Idem, *ibidem*, p. 391.

<sup>339</sup> Idem, *ibidem*, p. 393.

ou seja, o objeto da técnica jurídica, não é um ato puramente intelectual, um juízo abstrato inserido em uma cadeia de deduções lógicas, tal como parece supor o racionalismo jurídico, que se manifesta através da jurisprudência dos conceitos e de todas as tendências que procuram reduzir o conhecimento jurídico às investigações lógico-formais ou lógico-linguísticas. Tomar a decisão jurídica como simples aplicação mecânica de preceitos racionalmente alcançados é delegar a responsabilidade moral da decisão a outras instâncias, o que é característico da imprudência.

De outro lado, é também impossível reduzir a decisão jurídica a um simples ato voluntário desprovido de natureza cognoscitiva, como querem as correntes voluntaristas, desde Kelsen às teorias “realistas” contemporâneas. Tomar a decisão jurídica como simples criação da vontade do jurista é evadir-se da responsabilidade intelectual da decisão, o que é, igualmente, característico da imprudência.

Apenas à luz de uma teoria realista do conhecimento jurídico, portanto, é possível precisar o estatuto epistêmico que é próprio da decisão jurídica que deve ser devidamente instruída por todos os elementos cognoscitivos e preceptivos aos quais se vincula o exercício da prudência.

Portanto, a função epistêmica desempenhada pela motivação da decisão jurídica é a de explicitar a ponderação desses elementos. É aqui que o dever de fundamentação, elevado ao plano constitucional, encontra sua verdadeira *ratio*.

Esperamos, assim, ter demonstrado a pertinência de uma teoria realista do conhecimento jurídica e do senso comum como recurso teórico para a superação, no âmbito do pensamento jurídico, do jogo de alternativa forçada entre as visões racionalistas e voluntaristas da experiência jurídica.

## CONCLUSÕES

Ao longo deste trabalho buscamos demonstrar a utilidade de um conceito de senso comum com forte valor epistemológico no âmbito da teoria do conhecimento jurídico, demonstrando em que medida esse conceito pode servir tanto para a fundamentação quanto para a crítica desse conhecimento. Nosso ponto de partida foi a crise que perpassa o quadro atual da filosofia e a teoria do direito e que torna equívocos os seus termos basilares, e, por isso buscamos definir com máxima clareza os conceitos de que nos valem.

Em face disso, acreditamos que os principais resultados alcançados nesta dissertação podem ser assim sintetizados:

- 1.1 Constatamos que na linguagem ordinária a expressão “senso comum” assume três sentidos distintos. O primeiro deles se refere às opiniões e ideias compartilhadas em um contexto histórico-social, correspondendo a uma espécie de consenso difuso e, em grande medida, indeterminado. O segundo diz respeito a uma capacidade subjetiva de distinguir entre o verdadeiro e o falso, ou entre o certo e o errado, em uma situação concreta. E o terceiro sentido se opõe a uma noção totalizante de ciência.
- 1.2 No plano da linguagem técnico-filosófica encontramos alguns conceitos da filosofia antiga e medieval que podem ser entendidos como antecedentes históricos das noções modernas de senso comum. Esses conceitos veiculam essencialmente três ideias que se inter-relacionam de diferentes formas: o senso comum como capacidade subjetiva de compreender determinadas situações; como conjunto objetivo de ideias socialmente difundidas; e como fundamento básico da construção de qualquer raciocínio ou argumento.
- 1.3 Na filosofia moderna, a noção de senso comum aparece precipuamente como um instrumento dialético de oposição tanto ao racionalismo quanto ao ceticismo que então se desenvolviam. Nesse contexto, a afirmação do valor de verdade do senso comum assumia uma importante função gnosiológica, especialmente no que se refere ao caráter intelectual da experiência.
- 1.4 Como resultado do processo de diferenciação funcional e afastamento recíproco das principais correntes da filosofia atual, esse conceito esboroou-se em uma plêiade de conceitos por vezes contrastantes e por vezes totalmente heterogêneos. Diante disso, entendemos que para que se possa utilizar tal

expressão no campo da pesquisa filosófica é preciso fazer dela mesma um objeto de investigação, construindo uma verdadeira filosofia do senso comum.

- 2.1 O principal esforço contemporâneo de construção de uma filosofia do senso comum assim definida foi realizado pelo filósofo italiano Antonio Livi. Congregando elementos das definições de senso comum oferecidas por Giambattista Vico e Thomas Reid e noções desenvolvidas pelas escolas analítica e neotomista, Livi procurou construir uma filosofia que tem como principal objeto de investigação o valor de verdade do conhecimento humano em seus diferentes extratos.
- 2.2 Essa filosofia pode ser enunciada em dez teses fundamentais: existe no conhecimento humano um conjunto de certezas que exprimem aquilo que todo sujeito recebe direta e imediatamente da experiência (1); essas certezas constituem o conhecimento primário da realidade e a intuição dos primeiros princípios de natureza lógica e ética (2); tais certezas são universais e constantes (3); e são a base da comunicação intersubjetiva do conhecimento (4); além de constituírem o núcleo material que estrutura a reflexão filosófica (5); esse conjunto orgânico de certezas é condição objetiva das ciências e condição subjetiva do seu exercício (6); e é qualitativamente superior às certezas científicas (7); por isso, as certezas do senso comum fornecem a base conceitual para um diálogo entre a metafísica e as ciências particulares (8); e assumem a função de *praeambula fidei* (9); por fim, também a relação entre fé e razão deve ser remetida, em última instância, a tais certezas (10).
- 2.3 As teses assim enunciadas pressupõem a compreensão dos conceitos de evidência, experiência e verdade, e tais noções por sua vez, expressam no âmbito da filosofia do senso comum uma gnosiologia marcadamente realista. A compreensão da “experiência” como aquilo que é dado imediatamente à consciência do sujeito, precedendo qualquer esforço reflexivo, e de verdade como uma característica dos juízos que se adequam (*adaequatio*) à evidência da realidade iluminam a compreensão das certezas do senso comum como expressão de um conhecimento experiencial, imediato e verdadeiro.
- 2.4 Nesse contexto gnosiológico é possível apresentar um conjunto orgânico de cinco certezas que expressam os elementos universais da experiência do real e que, por isso mesmo, conformam todo o conhecimento humano: existe um mundo real, composto por uma multiplicidade de coisas (*res*); eu existo *no*

*mundo* como sujeito capaz de conhecê-lo, ainda que de forma parcial e limitada; existem outros sujeitos, que são similares a mim em sua capacidade de conhecer o mundo; o tipo de relação que eu estabeleço com esses outros sujeitos é substancialmente diverso daquele que estabeleço com o mundo físico, porque implica uma vinculação de liberdade e de responsabilidade; há um princípio de ordem me permite intuir essas certezas.

- 2.5 O primado gnosiológico das certezas do senso comum faz com que essa noção assumira uma função de estruturação do conhecimento, que se expressa em dois sentidos: de um lado *fundam* todos os demais juízos verdadeiros, dando a eles, em última instância, o seu fundamento alético; de outro, *limitam criticamente* o conhecimento, evidenciando a incoerência que está na base de qualquer estrutura de conhecimento – filosófico, científico, religioso – que tenha se constituído em oposição a tais certezas
- 3.1 Observado desde o contexto realista da filosofia do senso comum, o conhecimento humano apresenta-se dividido em três extratos fundamentais, de acordo com a sua finalidade: o conhecimento é teórico, na medida em que visa a contemplação da verdade; prático, enquanto almeja converter a verdade contemplada em regra moral de ação; e poiético, enquanto visa discernir os meios concretos de ação que resultem na produção de um bem específico e concreto.
- 3.2 O conhecimento jurídico, em particular, reflete essa mesma estrutura tripartida. É, em primeiro lugar, um conhecimento técnico prudencial que visa a produção de uma decisão jurídica. A partir da ordenação lógica, da orientação axiológica e da exposição pedagógica dessa técnica, torna-se um conhecimento prático, que é a ciência do direito. Finalmente, como aplicação dos princípios lógicos e axiológicos apreendidos pela contemplação metafísica da realidade, transforma-se em filosofia do direito.
- 4.1 Essa estrutura do conhecimento jurídico encontra-se assentada nas certezas fundamentais que compõem o senso comum, na medida em que a experiência jurídica se encontra situada nos limites da experiência universal que tais certezas refletem. Assim, em todos os seus níveis, o conhecimento jurídico deve desenvolver-se a partir dessas certezas, que fornecem o seu fundamento *in re* e impedem que se transforme em mero expediente retórico.

- 4.2 O senso comum exerce, portanto, a função de limite crítico do conhecimento jurídico, afastando tanto a tentação idealista de reduzi-lo a raciocínios meramente formais (em desprestígio de sua construção material), quanto a tentação cética de reduzi-lo ao simples voluntarismo, (em desprestígio de sua dimensão propriamente cognitiva).
- 4.3 Essa função dúplice que o senso comum assume no campo da teoria do conhecimento jurídico (fundação e crítica) mostra-se especialmente profícua na análise do tema da decisão jurídica, que constitui o seu ponto nevrálgico. Em verdade, apenas a partir do realismo do senso comum é possível valorar adequadamente seus aspectos volitivos e cognitivos da decisão, que nas teorias racionalistas e ceticistas hoje dominantes se encontram irremediavelmente separados.

Parece claro, diante do exposto, que um conceito devidamente fundamentado de senso comum constitui um instrumento útil para o desenvolvimento de uma teoria realista do conhecimento jurídico, capaz de compreender adequadamente sua estrutura e sua função.

## Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ANDRÉ, Yves-Marie. **La vie du R. P. Malebranche prêtre de l'Oratoire, avec l'histoire de ses ouvrages**. Genebra: Slatkine Reprints, 1970.

ARENDT, Hannah. **The human condition**. 2ª ed. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

ARENDT, Hannah. **The life of the mind**. Edição em volume único. Nova York: Harvest Book, 1981.

ARISTÓTELES. **De anima**. São Paulo: Editora 34, 2007.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 3ª ed. São Paulo: Edipro, 2013.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto em grego com tradução e comentários de Giovanni Reale. 3 vols. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014;

ARZILLO, Francesco. **Esperienza giuridica e senso comune: sul fondamento ontologico del diritto**. Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2013.

AYER, Alfred Julius. **Metaphysics and common sense**. Londres: Macmillan, 1969.

BALDWIN, Thomas. **G. E. Moore and the Cambridge School of Analysis**. In BEANEY, Michael. (Ed.) **The Oxford handbook of the analytic philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

BALDWIN, Thomas. **G. E. Moore**. In **Stanford encyclopedia of philosophy**. Disponível online no endereço: <https://plato.stanford.edu/entries/moore>. Último acesso em 17 de agosto de 2016.

BALMES, Jaime. **Filosofia Fundamental**. Barcelona: A. Brusi, 1846.

BENTO XVI, “Discurso proferido diante do Bundestag, em Berlim”, Disponível em [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110922\\_reichstag-berlin.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html). Último acesso: 7 de dezembro de 2015.

BERMAN, Harold Joseph. **Law and Revolution: the formation of western legal tradition**. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. Trad. Márcio Pugliesi. São Paulo: ícone, 2006.

BOEHNER, Phitolotheus. GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã**. 10ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

BRONZE, Fernando José. **Lições de Introdução ao Direito**. 2ª. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 2006.

BUFFIER, Claude. **Cours de science sur des principes nouveaux et simples**. Imprimerie de Guillaume Cavelier et Pierre-François Giffart, à Paris : 1732.

BUFFIER, Claude. **La doctrine du sens commun, ou Traité des premières vérités et de la source de nos jugements**. Imprimerie de Séguin, aîné, à Avignon : 1822.

BURKE, Edmund. **A Philosophical Enquiry into the origin of our ideas of the Sublime and Beautiful**. 4ª ed. Londres: R. and J. Dodsley, 1764.

CALAMANDREI, Piero; *et al.* **A crise da justiça**. Belo Horizonte: Ed. Líder, 2003.

CANARIS, Claus-Wilhelm. **Pensamento sistemático e conceito de sistema na ciência do direito**. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

CARDONA, Carlos. **Metafísica de la opción intelectual**. 2ª ed. Madrid: Rialp, 1973.

CARVALHO, Olavo de. **Aristóteles em nova perspectiva: introdução à teoria dos quatro discursos**. São Paulo: É Realizações, 2006.

CARVALHO, Olavo de. **História Essencial da Filosofia: Filosofia Patrística e Escolástica**. São Paulo: É Realizações, 2007.

CARVALHO, Olavo de. **Kant e o primado do problema crítico**. Apostila do “Seminário de Filosofia.” Rio de Janeiro: 1996. Disponível online no endereço: <http://www.olavodecarvalho.org/apostilas/kant.htm#nota1>. Último acesso em 5 de agosto de 2016.

CARVALHO, Olavo de. **Visões de Descartes: entre o Gênio Mau e o Espírito da Verdade**. Ed. Kindle. Campinas: Vide Editorial, 2013.

CHISHOLM, Roderik. **Theory of Knowledge**. 2ª ed. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1977.

CHORÃO, Mário Emílio F. Bigotte. **Aproximação ao Realismo Jurídico**. In CUNHA, Paulo Ferreira da. (Org.) **Direito Natural, Religiões e Culturas: I Congresso Internacional de Direito Natural da Faculdade de Direito da Universidade do Porto**. Coimbra: Coimbra Editora, 2004.

COPLESTON, Frederick Charles. **A history of philosophy**. Nova York: Doubleday, 1994.

CORDEIRO, António Menezes. **Da boa fé no direito civil**. Coimbra: Almedina, 2013.

COTTA, Sergio. **Il diritto nell'esistenza: linee di ontofenomenologia giuridica**. 2ª ed. Milão: Guiffre Editore, 1991;

CROCE, Benedetto. **La filosofia de Giambattista Vico**. 4ª ed. Bari: Laterza, 1980.

CUNHA, Paulo Ferreira da. **A filosofia jurídica contemporânea em Portugal**. In Revista Telemática de Filosofía del Derecho, nº. 6, 2003.

D'ORS, Álvaro. **Direito e senso comum**: sete lições de direito natural como limite do direito positivo. Lisboa: Diel, 2011.

DERISI, Octavio Nicolas. **Los fundamentos metafísicos del orden moral**. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1941.

DESCARTES, René. **Discours de la méthode**. Organização do texto e comentários de Étienne Gilson. 6ª ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

DESCARTES, René. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Edição bilingue (latim-português) Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

DIP, Ricardo Henry Marques. **Segurança jurídica e crise pós-moderna**. São Paulo: Quartier Latin, 2012.

EPICTETO, **Diatribes**. In HIGGINSON, Thomas Wentworth: **The works of Epictetus**: consisting of his discourses, in four books, the enchiridion, and fragments. Boston: Little, Brown and Company, 1865.

ETCHEGARAY, Claire. **Sens Commun et philosophie écossaise chez Victor Cousin**. In « Philosophie Française et Philosophie Écossaise. Elisabetta Arosio et Michel Malherbe (orgs.) Paris: J. Vrin, 2007.

FARALLI, Carla. **A filosofia contemporânea do direito**: temas e desafios. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio. **A ciência do Direito**. São Paulo: Atlas, 2010.

FORCE, Pierre. **Géométrie, finesse et premiers principes chez Pascal**. In *Romance Quarterly*, vol. 50, t. 2, Routledge, 2003.

FORTI, Francesco. **Libri Due delle Istituzioni di Diritto Civile**. Vol. I, Firenze: Eugenio & Cammelli, 1863. *Apud* ARZILLO, Francesco. **Esperienza giuridica e senso comune: sul fondamento ontologico del diritto**. 2ª ed., Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2013.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução portuguesa de Flávio Paulo Meurer. 3ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

GALGANO, Francesco. **Il diritto e le altre arti: una sfida alla divisione fra le culture**. Bolonha: Editrice Compositore, 2009.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald. **Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques**. Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1922.

GILSON, Étienne. **Le réalisme méthodique**. Paris: Paris: Librairie Pierre Téqui, 1935.

GILSON, Etienne. **Modern Philosophy**. Nova York: Random House, 1966.

GRAMSCI, Antonio. **Quaderni dal carcere**. Turim: Einaudi, 1975.

GUÉROULT, MARTIAL. **Descartes selon l'Ordre des raisons**. Vol 1. (L'Ame et Dieu). Paris: Aubier, 1953.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Introdução à história da filosofia**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

HERVADA, Javier. **Apuntes para uma exposicion del realismo juridico classico**. In Revista Persona y Derecho. Pamplona: Universidad de Navarra, nº. 18, 1988.

HOBBS, Thomas. **The Elements of Law, natural and politic**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

HUTCHESON, Francis. **Essay on the Nature and Conduct of Passions and Affections, with illustrations of the Moral Sense**. 4ª ed. Londres: W. Innys et. alii., 1754.

IRTI, Natalino. **Nichilismo giuridico**. 3ª ed. Roma-Bari: Editori Laterza, 2005.

JACOBI, Friedrich Heinrich. **David Hume on Faith, or Idealism and Realism, a Dialogue**. In **The Main Philosophical Writings and the Novel *Allwill***. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1995.

JAMES, William. **Pragmatism: a new name for some old ways of thinking**. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução portuguesa de José Lamego. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do Juízo**. 156-157, 160. Tradução portuguesa de Valerio Rohden e António Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução portuguesa de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 8ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

KANT, Immanuel. **Prolegómenos a toda metafísica futura**. Tradução Portuguesa de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KELSEN, Hans. **A justiça e o direito natural**. Tradução portuguesa de João Baptista Machado. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad. João Batista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 6ª ed., 5ª tir.

LAUAND, Luis Jean. **A arte de decidir: a virtude da *prudentia***. In Revista Brasileira de Direito Constitucional, nº. 2, jul./dez. – 2003.

LE GOFF, Jacques. **A história deve ser dividida em pedaços?** São Paulo: Editora Unesp, 2015.

LEWIS, Clive Staples. **Studies in words**. Edição Kindle. São Francisco: HarperOne, 2013.

LIEBMAN, Enrico Tulio. **Do arbítrio à razão – reflexões sobre a motivação da sentença**. In **Revista de Processo**, n. 29, 1983.

LIVI, Antonio. **A brief philosophical self-presentation**. Disponível online no endereço: <http://www.antoniolivi.com/en/>. Último acesso em 18 de agosto de 2016.

LIVI, Antonio. **Dizionario critico della filosofia**. Roma: Società Editrice Dante Alighieri, 2009.

LIVI, Antonio. (Ed.) **La Filosofia del senso comune al vaglio della critica**. Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2010.

LIVI, Antonio. **Il cristianesimo nella filosofia: il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali**. L'Aquila: Leandro Ugo Japadre Editore, 1969.

LIVI, Antonio. **Filosofia del Senso Comune: Logica della scienza e della fede**. 2ª ed. Roma: Casa Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2010.

LIVI, Antonio. **Metafisica del Diritto e costruzione dei rapporti giuridici**. In GHERRI, Paolo. (Ed.) **Categorialità e trascendentalità del Diritto: atti della Giornata Canonistica Interdisciplinare**. Roma: Lateran University Press, 2007.

LIVI, Antonio. **Metafisica e Senso Comune: Sullo statuto epistemologico della filosofia prima**. 2ª ed. Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2010.

LIVI, Antonio. **Perché interessa la filosofia e perché se ne studia la storia**. Roma: Casa Editrice Leonardo, 2006.

LIVI, Antonio. **Filosofia del senso comune: logica della scienza e della fede**. Milão: Edizioni Ares, 1990.

LIVI, Antonio. **Tommaso d'Aquino: il futuro del pensiero cristiano**. Milano: Mondadori Editrice, 1997.

LLANO, Alejandro. **Gnosiologia realista**. Tradução portuguesa de Fernando Marquezini. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2004.

LORENZ, Konrad. **A demolição do homem: crítica à falsa religião do progresso**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MARCIL-LACOSTE, Louise. **Claude Buffier and Thomas Reid: two Common-Sense Philosophers**. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1982.

MARCO AURÉLIO. **Meditações**. 2ª ed. São Paulo: Abril cultural, 1980.

MARÍAS, Julián. **História da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARITAIN, Jacques. **Éléments de philosophie: introduction générale à la philosophie**. Paris: Librairie Pierre Téqui, 1925.

MARTINEZ DORAL, Jose Maria. **La estructura del conocimiento jurídico**. Pamplona: Universidad de Navarra, 1963.

MASSINI-CORREA, Carlos Ignacio. **La interpretación jurídica como interpretación práctica**. In Revista Persona y Derecho nº. 52. Pamplona: Universidad de Navarra, 2005.

MCCARTHY, John. **Formalizing common sense**. Oxford: Oxford University Press, 1990.

MELENDO, Tomás. **Metafísica da realidade: as relações entre filosofia e vida**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2002.

MINDA, Gary. **Post-modern legal movements: law and jurisprudence at century’s end**. Nova York: New York University press, 1995. Versão Kindle.

MODICA, Giuseppe. **La filosofia del “senso comune” in Giambattista Vico**. Caltanissetta: Salvatore Sciascia Editore, 1984.

MONTORO, André Franco. **Introdução à Ciência do Direito**. 26ª ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005.

MOORE, George Edward. **A defense of common sense**. In MUIRHEAD, John Henri (Ed.) **Contemporary British Philosophy (2nd series)**. Londres: Allen & Unwin, 1925.

MOORE, George Edward. **Proof of an external world**. In **Proceedings of the British Academy**, Londres, 1939.

MOORE, George Edward. **Some main problems of philosophy**. Londres: Allen & Unwin, 1953.

MOREIRA, José Carlos Barbosa. **A motivação das decisões judiciais como garantia inerente ao Estado de Direito**, in **Temas de Direito Processual Civil**. Segunda série, São Paulo: Saraiva, 1980.

MORENTE, Manuel Garcia. **Fundamentos de filosofia**. 8ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1980.

MORENTE, Manuel Garcia. **Lecciones preliminares de filosofía**. 9ª ed. Buenos Aires: Editorial Losada, 1963.

MUÑOZ, Josemaría Pastor. **El sentido común en Vico**. Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra. Pamplona, 1995.

NAUTA, Lodi. **In defense of common sense: Lorenzo Valla’s humanist critique of scholastic philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

NERY, Rosa Maria de Andrade. **Noções preliminares de direito civil**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

NERY, Rosa Maria de Andrade. **Pressupostos para a compreensão da estrutura axiológica do moderno direito das obrigações.** In Revista dos Tribunais, vol. 897. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2010.

NEVES, Antonio Castanheira. **A crise actual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia.** Coimbra: Coimbra editora, 2003.

NEWMAN, John Henry. **An Essay in Aid of a Grammar of Assent.** Nova York: The Catholic Publication Society, 1870.

ORTEGA Y GASSET, Jose. **Kant – Hegel – Scheler.** Madrid: Alianza Editorial, 1983.

PAREYSON, Luigi. **Filosofia e senso comune.** In *Verità e interpretazione.* Milão: Editore Mursia, 1971.

PARMÊNIDES. **Da Natureza.** São Paulo: Loyola, 2002.

PASCAL, Blaise, **Pensieri.** 9ª ed. Milão: Mondadori, 1984.

PASCAL, Blaise. **Pensées.** Texto original francês disponível online em: <http://www.penseesdepascal.fr/XXII/XXIII1-moderne.php>. Último acesso em 17 de junho de 2016.

PEIRCE, Charles Sanders. **Pragmatism Defined.** In HOOPES, James (Ed.) **Peirce on signs: Writings on semiotic,** Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994.

PLATÃO, **Fedro.** 3ª ed. Belém: ed. UFPA, 2011, p. 195.

POLANYI, Michael. **The tacit dimension.** Chicago: The University of Chicago Press, 2009.

POPE, Alexander. **The poetical Works of Alexander Pope.** Londres: Jones and Company, 1826.

RATZINGER, Joseph. **La crisi del diritto:** parole di ringraziamento pronunciate in 10 novembre 1999 in occasione del conferimento della laurea in giurisprudenza *honoris causa* dalla Facoltà di giurisprudenza della LUMSA, Roma.

REALE, Giovanni. **História da filosofia grega e romana.** São Paulo: Loyola, 2007.

REALE, Giovanni. **La filosofia come scienza dell'intero.** In Revista *Studi Cattolici*, nº. 198, 1981.

REALE, Giovanni. **O saber dos antigos: terapia para os tempos atuais.** Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2002, 2ª ed.

REALE, Miguel. **Nova fase do Direito moderno.** São Paulo: Saraiva, 2010. 2ª ed., 3ª tir.

REALE, Miguel. **Teoria da Justiça.** Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

REGO, Thomas. **Mundo y sentido común en Aristóteles: análisis del inicio del conocimiento en la perspectiva epistemológica de Aristóteles a la luz de la lógica alética**

de **Antonio Livi**. *Excerptum theseos ad Doctoratum in Philosophia*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 2011.

REID, Thomas. **An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense**. Glasgow: W. Falconer, 1819.

REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. Cambridge: Edited by James Walker. Third Edition.

REID, Thomas. **Na inquiry into the human mind on the principles of common sense**. In **Inquiry and essays**. Lexicos Publishing, Kindle edition, 2012.

RÖD, Wolfgang. **Der Weg der Philosophie: von den Anfängen bis in 20. Jahrhundert**. Munique: Verlag C. H. Beck, 1996.

RÖD, Wolfgang. **Descartes: die Genese des cartesianischen Rationalismus**. Munique: C. H. Beck, 1982.

ROMANO, Bruno. **Sergio Cotta: La ‘ontofenomenología’ y ‘el derecho en la existencia.’** In *Revista Persona y Derecho*, nº. 57 (2007) Pamplona: Universidad de Navarra.

ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen. **A origem da linguagem**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

ROSMINI-SERBATI, Antonio. **Filosofia del diritto**. Milano: Boniardi-Pogliani, 1841.

S. THOMAE AQUINATIS, **Summa theologiae**. Edição bilíngue com tradução de Carlos Josaphat, Op., *et. all.* 9 vols. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

SANTAYANA, George. **The life of reason: reason in common sense**. Cambridge: The MIT Press, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2002.

SCAVINO, Dardo. **La filosofia actual: pensar sin certezas**. 2ª ed. Buenos Aires: Paidós, 2010.

SCHAEFFER, John D. **Sensus Communis: Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism**. Durham: Duke University Press, 1990.

SCHELER, Max. **Da essência da filosofia**. Tradução de Artur Mourão disponível online no seguinte endereço: [http://www.lusosofia.net/textos/scheler\\_essencia\\_da\\_filosofia.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/scheler_essencia_da_filosofia.pdf). Último acesso em 4 de junho de 2016.

SCHELER, Max. **Problems of a sociology of knowledge**. Londres: Routledge, 1980.

SCHIAVONE, Aldo. **Ius: l'invenzione del diritto in Occidente**. Turim: Einaudi, 2005.

SEARLE, John R. **Mind, Language and Society: philosophy in the real world**. Nova York: Basic Books, 1998; **Mind: a brief introduction**. Oxford e Nova York: Oxford University Press, 2004.

SEGREST, Scott Philip. **America and the Political Philosophy of Common Sense**. Columbia: University of Missouri Press, 2010.

SHAFTESBURY, **Sensus communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour**. III, Sec. I. In “Characteristics of men, manners, opinions, times.” 3 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 2001.

SLATTERY, William. **The logic of truth: St. Thomas Aquinas’s epistemology and Antonio Livi’s alethic logic**. Roma: Casa Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2015.

SMITH, Adam. **The Theory of Moral Sentiments; or An Essay towards an analysis of the principles by which men naturally judge concerning the conduct and charater, first of their neighbours, and then of themselves**. 11<sup>a</sup> ed. Londres: Cadell & Davies, 1812.

STEGMÜLLER, Wolfgang. **A filosofia contemporânea: introdução crítica**. 2<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

STRAWSON. Peter Frederick. **Scepticism and Naturalism: some varieties**. Londres: Methuen, 1985.

VALLA, Lorenzo. **De vero falsoque bono**. I, XVI, 1. Texto latino e tradução de Ana Leticia Adami Batista disponíveis in **O De voluptate de Lorenzo Valla: tradução e notas**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010.

VICO, Giambattista. **Ciência Nova**. Tradução portuguesa de Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

VICO, Giambattista. **De nostri temporias studiorum ratione**. Edição crítica eletrônica de Leonardo Pica Ciamarra, 2012, p. 15. Disponível online no endereço: [http://www.ispf-lab.cnr.it/2012\\_1-2\\_101.pdf](http://www.ispf-lab.cnr.it/2012_1-2_101.pdf). Último acesso em 14 de agosto de 2016.

VICO, Giambattista. **Le orazioni inaugurali**. Edição crítica eletrônica de Leonardo Pica Ciamarra, 2005. Disponível online no endereço: [www.ispf-lab.cnr.it/ispf-lab](http://www.ispf-lab.cnr.it/ispf-lab). Último acesso em 14 de agosto de 2016.

VIGO, Rodolfo Luis. **Interpretação Jurídica: Do modelo juspositivista-legalista do século XIX às novas perspectivas**. Tradução portuguesa de Susana Elena Dalle Mura. 2<sup>a</sup> ed., São Paulo, Revista dos Tribunais, 2010.

VILANOVA, Lourival. **Fundamentos do Estado de Direito**, in **Doutrinas Essenciais de Direito Constitucional**. São Paulo, 2011.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VILLEY, Michel. **Filosofia do Direito: definições e fins do direito, os meios do direito**. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VINOGRADOFF, Paul. **Common-Sense in Law**. Londres: Williams & Norgate, 1950.

VOEGELIN, Eric. **Reflexões autobiográficas**. São Paulo: É Realizações, 2007.

WARAT, Luís Alberto. **Saber crítico e senso comum teórico dos juristas**. In Revista Sequência de Estudos Jurídicos e Políticos. v. 3, n. 5, 1982.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Da Certeza**. Lisboa: Edições 70, 2012.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**, 3<sup>a</sup> ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian).

WOLTERSTORFF, Nicholas. **What sort of Epistemological Realist was Thomas Reid?** In *Journal of Scottish Philosophy*, Edimburgo: Edimburg